

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« ENFLAMMER LE MONDE ET LIBÉRER LA VIE »  
L'ÉVOLUTION ET L'ADAPATION DE LA CONGRÉGATION DES SŒURS  
DES SAINTS NOMS DE JÉSUS ET DE MARIE EN CONTEXTE CONCILIAIRE

(1954-1985)

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN HISTOIRE

PAR

DOMINIQUE LAPERLE

AOÛT 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»



## Remerciements

Arrivé à l'étape ultime de cette thèse, je me permets de remercier ici toutes les personnes qui m'ont accompagné depuis 2008. Mes premiers remerciements vont d'abord à ma directrice, Dominique Marquis et ma co-directrice, Magda Fahrni. Dominique m'a démontré un soutien formidable pour ce projet. Femme érudite de cœur et de principe, elle a patiemment lu, relu et « rere lu » toutes les versions du texte y apportant à chaque fois des corrections, des précisions et une rigueur que je n'aurai pas su lui donner seul. Grâce à elle, je n'ai pas écrit une simple histoire institutionnelle de la congrégation des SNJM. De plus, elle a toujours su me garder les pieds sur terre, n'hésitant pas à me rappeler mes devoirs familiaux et l'importance de prendre un recul salutaire. De son côté, Magda s'est embarqué dans le projet avec toute la classe que ceux qui la fréquentent lui connaissent. Grâce à sa profonde connaissance de l'historiographie anglophone et des cadres théoriques, elle a su distiller à travers ses commentaires une finesse d'analyse qui se retrouve dans mon travail. Très rapidement, je me suis aperçu de la complémentarité de ces deux femmes et je ne peux que saluer le destin de les avoir placées sur ma route. À vous deux, mille mercis.

Ce travail n'aurait jamais pu prendre corps sans l'autorisation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie. Ces femmes de foi m'ont permis de fouiller leurs archives et m'ont laissé écrire ma vision de leur histoire. Sans cette marque de confiance, il n'y aurait pas de thèse aujourd'hui. À vous toutes, chères sœurs, merci. Mes pensées et ma reconnaissance vont particulièrement vers Yvonne Painchaud, sœur Lucille Potvin, s.n.j.m. et sœur Irène Bonenfant, s.n.j.m., mes trois anges-gardiens du Service central des archives. Sans leur travail, leur aide et leur patience à répondre à toutes mes interrogations, cette thèse ne serait pas aussi bien documentée. Je tiens ici à souligner tout particulièrement la contribution exceptionnelle de sœur

Lucille, la mémoire vivante de sa communauté. Sa relecture serrée du texte m'a évité bien des erreurs. De plus, elle m'a fait saisir l'essence du charisme de sa congrégation. Je remercie aussi Sarah Cantor et sœur Sue Woodruff, s.n.j.m. du *Holy Names Heritage Center* à Lake Oswego, Oregon, qui m'ont permis d'accéder aux archives des provinces de l'Ontario et des États-Unis de la congrégation et de saisir le point de vue des religieuses canadiennes anglaises et américaines. Je n'oublie pas non plus Pierre Hurtubise, o.m.i., Daniel Hurtubise et Jean-Marie Leblanc du Centre de recherche en Histoire religieuse du Canada de l'Université Saint-Paul, Alain Walhin des Archives de la chancellerie de l'Archevêché de Montréal, Marie-Hélène De Montigny de la bibliothèque de l'Institut de formation théologique de Montréal, frère Rodrigue Guillemette, o.p., des archives de la Province des Dominicains du Canada, sœur Micheline Marcoux, m.i.c., directrice de la Revue *En son Nom*, Elizabeth Myers, directrice au *Women and Leadership Archives Center* de l'Université Loyola de Chicago.

J'ai pu échanger avec un certain nombre de témoins de l'époque ou des spécialistes des questions que je soulève. Ces personnes m'ont apporté un éclairage sur l'un ou l'autre des aspects de cette thèse. Je pense ici à Lise Bernier, s.n.j.m., Laurent Boisvert, o.f.m., Mary C. Boys, s.n.j.m., Jeannine Cornellier, s.n.j.m., Fleurette Denault, s.n.j.m., Monique Dumais, o.s.u., Lucia Ferretti, Yolande Frappier, s.n.j.m., Lise Gagnon, s.n.j.m., Mary Garvin, s.n.j.m., Benoît Lacroix, o.p., Guy Laperrière, Ghyslaine Laporte, s.n.j.m., Anne E. Patrick, s.n.j.m., Mariette Payment, s.n.j.m., Madeleine Sauvé, s.n.j.m., Monique Thériault, s.n.j.m et Rick van Lier, o.p. Je les remercie toutes et tous pour le temps qu'ils m'ont accordé et assume seul les résultats des réflexions qui en découlent.

Je remercie aussi Lyne Durocher, Véronique Perron, Karine Poellhuber, Yvette Paris et Louise Raymond qui ont corrigé différentes versions du texte. Mes parents ont manifesté une confiance inébranlable à l'égard de mes études de troisième cycle

qu'ils ont assisté financièrement. Les mots sont faibles pour exprimer l'immensité de la dette que j'ai à leur égard. Qu'ils reçoivent ici l'expression de ma gratitude. Enfin, une profonde affection m'envahit lorsque je pense à mes fils, Thomas et Vincent, ainsi qu'à mon épouse, Patricia. Les deux premiers, sans comprendre toutes les fins et aboutissements de ce projet, m'ont laissé travailler. La dernière, mais non la moindre, a été la première lectrice de tous les chapitres et une oreille attentive à mes élucubrations mentales. Elle a généreusement sacrifié certains projets afin de me permettre de terminer la rédaction de cette thèse et m'a secondé jusqu'au bout. Chère Patricia, un immense merci. C'est tout particulièrement à toi que je dédie ce travail.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES PHOTOS.....	xi
LISTE DES TABLEAUX.....	xii
LISTE DES ANNEXES .....	xiii
LISTE DES SIGLES ET DES ACRONYMES .....	xiv
RÉSUMÉ .....	xvii
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
BILAN HISTORIOGRAPHIQUE SUR LES FEMMES ET LA RELIGION	
CATHOLIQUE.....	8
1.1- Principaux axes de l'historiographie religieuse québécoise .....	8
1.2- L'histoire des femmes .....	27
1.3- L'historiographie des femmes dans l'Église .....	33
1.3.1- La vie consacrée au Québec .....	34
1.3.2- La vie consacrée au Canada .....	56
1.3.3- La vie consacrée aux États-Unis .....	62
Conclusion .....	75
CHAPITRE II	
CADRE THÉORIQUE ET SOURCES DE LA THÈSE .....	77
2.1- Problématique et hypothèse .....	77
2.2- Le genre .....	81
2.3- Horizon d'attente et réception conciliaire .....	89
2.4- L'agentivité.....	93

2.5- L'identité .....	97
2.6- L'espace.....	99
2.7- Sources et méthodologie.....	102
2.7.1- D'Eulalie à Marie-Rose, la naissance des SNJM.....	102
2.7.2- Inventaire critique des sources .....	103
2.7.3- Méthodologie et traitement des sources .....	110
CHAPITRE III	
PORTRAIT D'UNE CONGRÉGATION ENSEIGNANTE AVANT LE CONCILE	
(1954-1964).....	112
3.1- Les SNJM, le développement d'une identité.....	113
3.1.1- Entre identité spirituelle et corporative : le cas d'une communauté religieuse enseignante .....	113
3.1.2- Le poids du genre dans les fondements de l'identité des SNJM : faire « Église » entre femmes .....	124
3.1.3- Entre sanctification individuelle et réussite collective : l'enseignement, un ministère ambigu .....	131
3.2- Entre le prescrit et le permis : les SNJM et l'Église catholique en contexte d'ouverture, 1954-1964.....	138
3.2.1- L'appel de Pie XII à la rénovation des congrégations féminines : jalons pour une agentivité renouvelée .....	138
3.2.2- « En faire des femmes matures et éduquées » : Mère Joseph-de-la-Providence et la modernisation de la formation des novices en contexte préconciliaire .....	146
3.2.3- Les chapitres généraux : entre traditions et nouvelle pastorale d'ensemble ..	155
Conclusion .....	170

## CHAPITRE IV

## LA RÉCEPTION DU CONCILE VATICAN II CHEZ LES SNJM (1961-1967).....172

4.1- Le concile Vatican II : *l'aggiornamento* de l'Église selon les « signes du temps ».1734.1.1- « Mes sœurs, tournons notre regard vers Rome » : horizons d'attente et  
« expérience » du Concile par les SNJM durant la phase préparatoire .....1734.1.2- Relecture de l'horizon d'attente et des représentations de « l'événement »  
conciliaire à travers les médias.....1854.2- Horizons d'attente et représentations du concile Vatican II à travers les revues : le  
cas de *Donum Dei* et *Vie des communautés religieuses* .....1914.2.1- La revue « *Donum Dei* » .....1924.2.2- La revue « *La Vie des communautés religieuses* » .....199

## 4.3- La réception du Concile et les congrégations religieuses féminines :

## le cas des SNJM .....209

## 4.3.1- La réception du Concile chez les SNJM : des points de vue diversifiés.....209

## 4.3.2- Essai de périodisation.....212

## Conclusion .....216

## CHAPITRE V

## LA RÉVOLUTION TRANQUILLE ET LES SNJM (1960-1968).....218

## 5.1- Un contexte sociopolitique et culturel porteur de réformes .....219

## 5.1.1- Le contexte québécois de la réforme de l'éducation.....219

## 5.1.2- Les SNJM face à la réforme de l'éducation au Québec .....222

5.2- Une réforme de l'éducation sur le dos des religieuses? Le cas des SNJM et de leurs  
institutions scolaires privées .....237

## 5.2.1- Regard sur un processus d'exclusion .....237

## 5.2.2- Les écoles normales des SNJM.....241

5.2.3- L'Institut Jésus-Marie et le collège classique .....	249
5.2.4- L'École de musique Vincent-d'Indy .....	257
5.3- Instruire des élèves, éduquer des croyants ou les deux? La redéfinition du concept d'éducation chez les SNJM Conclusion .....	263
5.3.1- Une mission spéciale de la congrégation .....	263
5.3.2- L'élargissement du concept : un cheminement lent .....	271
Conclusion .....	276
CHAPITRE VI	
LES SNJM ET LE FÉMINISME (1960-1985) .....	279
6.1- L'Église et les femmes .....	280
6.1.1- Les femmes dans l'Église catholique (1930-1963) .....	280
6.1.2- La place des femmes dans les documents de l'Église catholique et leurs revendications, du concile Vatican II au nouveau code de droit canon .....	284
6.2- Le féminisme chez les SNJM .....	297
6.2.1- Le concept de femme dans les <i>Constitutions</i> et les écrits officiels des SNJM .....	297
6.2.2- L'implication des SNJM au sein des organisations féministes religieuses .....	314
6.2.3- L'implication des SNJM au sein des organisations œcuméniques : le cas de sœur Gertrude McLaughlin .....	318
6.2.4- Une vision théologique féministe chez les SNJM : les écrits de sœur Ann E. Patrick (1969-1985) .....	327
Conclusion .....	336



## CHAPITRE VII

LES RÉFORMES CHEZ LES SNJM (1967-1985).....	339
7.1- L'adaptation des <i>Constitutions</i> et des <i>Règles</i> à la lumière de Vatican II : entre les obligations du Magistère et infiltrations du genre .....	340
7.1.1- Réception du Concile et agentivité des religieuses à travers le processus de révision constitutionnelle.....	340
7.1.2- Les <i>Constitutions</i> de 1985, expression achevée de l'enracinement de Vatican II? .....	361
7.2- Le renouvellement spirituel .....	370
7.2.1- Le retour au charisme de la fondatrice : le délicat combat entre le réel et le construit .....	370
7.2.2- La liturgie : une nouvelle façon de faire « Église » entre femmes.....	381
7.3- Rapports d'autorité, leadership et démocratie chez les SNJM .....	390
7.3.1- Les nouveaux habits du vivre-ensemble : les rapports de pouvoir et l'agentivité des sœurs .....	390
7.3.2- « La conscience que nous sommes toutes sœurs » : forces et limites des nouvelles formes de sororité.....	399
Conclusion .....	408

## CHAPITRE VIII

« UNE COMMUNAUTÉ DE DISCIPLES QUI ALLUME DES FEUX NOUVEAUX » : LES MUTATIONS DE L'ŒUVRE APOSTOLIQUE CHEZ LES SNJM (1967-1985).....	410
8.1- Une nouvelle insertion dans l'espace urbain séculier.....	411
8.1.1- La problématique des anciens couvents.....	411
8.1.2- Les nouvelles fraternités .....	417
8.2- Les nouvelles formes d'apostolat .....	428



8.2.1- Le Rapport Gosselin et la réorientation de l'apostolat.....	428
8.2.2- L'éducation de la foi .....	441
8.2.3- Les autres formes d'apostolat.....	446
Conclusion .....	461
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	463
ANNEXES.....	472
BIBLIOGRAPHIE.....	495

## LISTE DES PHOTOS

Photo	Page
3.1 « Le village Jésus-Marie » en 1957.....	130
5.1 École normale Mgr-Émard, Valleyfield.....	244
5.2 Couvent Sainte-Émilie de Viauville .....	246
5.3 Le collège Jésus-Marie et l'Institut de pédagogie familiale (1958).....	256
5.4 L'École de musique Vincent-d'Indy .....	259
7.1 Portrait de Mère Marie-Rose par Théophile Hamel (1849).....	373
8.1 Gros plan sur la murale de la maison du Potier à Lachenaie, Le P.A.S., céramique de Claire Dupont, s.n.j.m. et de Rachel Gaudreau, c.n.d.....	460

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
3.1 L'étude des problèmes de la vie religieuse actuelle, 1954.....	145
5.1 Qualification du personnel enseignant, secteur langue française du Québec, 1961-1966 .....	227
5.2 Qualification du personnel enseignant, secteur langue anglaise du Québec, 1961-1966 .....	227
5.3 Qualification du personnel enseignant, secteur musical du Québec, 1961-1966 .....	228
6.1 La place de Gertrude McLaughlin dans le dialogue œcuménique en 1968 .....	321
7.1 Citations de textes du Magistère dans les documents officiels des SNJM (1967).....	346
7.2 Citations du décret <i>Perfectae caritatis</i> dans les <i>Constitutions</i> de 1967 des SNJM .....	347
7.3 Table des matières des <i>Constitutions</i> de 1973 et de 1985.....	359
8.1 Échéancier général de l'étude d'orientation (rapport Gosselin), 1970-1971 .....	431
8.2 Nombre de jeunes sœurs (postulantes, novices, sœurs à vœux temporaires) par rapport aux professes à vœux perpétuels au 13 juillet 1971.....	433
8.3 Pourcentage des sœurs enseignantes par province en 1971 .....	436

## LISTE DES ANNEXES

Annexe	Page
I Évolution des provinces ecclésiastiques de la congrégation des SNJM .....	473
II Questionnaire distribué aux congrégations religieuses de l'archidiocèse de Montréal pour recueillir des suggestions en vue du II <sup>e</sup> Concile de Vatican .....	476
III Statistiques sur les SNJM entre 1950 et 1989 .....	478
IV Documents du Magistère romain sur les femmes .....	482
V Théorie des valeurs de Brian P. Hall .....	490
VI Descripteurs et valeurs selon la théorie des valeurs de Brian P. Hall .....	491
VII Le charisme des SNJM tel que formulé dans les <i>Constitutions</i> et <i>Règles</i> de 1985 .....	494

## LISTE DES SIGLES ET DES ACRONYMES

ACAM	Archives de la chancellerie de l'Archevêché de Montréal
ACFPEL	Archives conciliaires du Fonds Paul-Émile Léger
ACRC	Archives de la conférence religieuse canadienne
ADCG	Actes et délibérations du Conseil général
AEMVD	Archives de l'École de musique Vincent-d'Indy
AG	Décret <i>Ad Gentes</i>
AL	Décret sur les laïcs <i>Apostolicam actuositatem</i>
APSNM	Archives du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie
ARCG	Actes et recommandations des Chapitres généraux
AREQ	Association des religieuses enseignantes du Québec
CADRE	Archives du Centre d'animation, de développement et de recherche en éducation
ChPSNM	Chroniques du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie (suivi du volume)
ChCJM	Chroniques du Collège Jésus-Marie
CMSW	<i>Conference of Major Superiors of Women</i>
CRC	Conférence religieuse canadienne
CRHRC	Centre de recherche en histoire religieuse du Canada
DD	<i>Donum Dei</i>
DPC	Décret <i>Pefectae Caritatis</i>
ES	<i>Motu Proprio Ecclesiae Sanctae</i>

EMVDI	École de musique Vincent-d'Indy
FCC	Fédération des Collèges classiques
FEN	Fédération des Écoles normales
GE	Déclaration <i>Gravissimum Educationis</i>
GS	Constitution <i>Gaudium et Spes</i>
HCVII	Histoire du Concile Vatican II (suivi du tome)
IFTM	Institut de Formation théologique de Montréal
LCWR	<i>Leadership Conference of Women Religious</i>
LG	Constitution <i>Lumen Gentium</i>
MEQ	Ministère de l'éducation du Québec
NCCIJ	Conférence catholique pour la justice interraciale (États-Unis)
PC	Petite chronique des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie
ROR	Rencontre œcuménique des religieuses
SAUS	Service des Archives de l'Université de Sherbrooke
SC	Constitution <i>Sacrosanctum Concilium</i>
SCA SNJM	Service central des Archives des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie
SCHEC	Société canadienne d'histoire de l'Église catholique
SCRIS	Sacré Congrégation des Religieux et des Instituts séculiers
SFC	<i>Sister Formation Conference</i>
SFCC	<i>Sisters for Christian Community</i>

SRM	<i>Semaine religieuse de Montréal</i> (la revue devient par la suite <i>Église de Montréal</i> (1966) et <i>Votre Église</i> (1967)).
SNJM	Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie
USOP-ASNJM	<i>US-Ontario Provinces Archives of the Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary</i>
VCR	<i>La vie des communautés religieuses</i>
WLA-LUC Chicago	<i>Women &amp; Leadership Archives, Loyola University</i>

## Résumé

Cette étude de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (SNJM) entre 1954 et 1985 explore l'évolution et l'adaptation d'un institut religieux apostolique féminin sous les effets conjugués du concile Vatican II, de la réforme de l'éducation lors de la Révolution tranquille et du mouvement féministe. Le cas des SNJM, une congrégation transnationale, nous permet de saisir le parcours d'un groupe de femmes consacrées catholiques dans le contexte des changements socioculturels majeurs qui affectent le Québec et l'Amérique du Nord. L'hypothèse générale de notre recherche est que les SNJM, loin de disparaître avec la fin de leur mainmise sur l'enseignement traditionnel, se sont renouvelées en tenant compte des propositions du concile Vatican II ainsi que de la réalité sociopolitique et économique du Québec. Ouvertes aux mêmes influences culturelles que les autres femmes de l'époque, mais portées par une volonté de servir un idéal eschatologique, elles se reconstruisent un nouvel espace d'intervention et d'épanouissement. Notre thèse illumine donc, sous différents angles, le cheminement particulier d'une congrégation, ce qui élargit la vision de l'expérience féminine de cette époque. Ainsi, l'évolution de cette congrégation religieuse n'est pas linéaire, mais le résultat de négociations entre les religieuses et les différentes structures de contrôle que sont la société québécoise, l'Église catholique et la congrégation elle-même.

À partir d'un corpus de sources incluant entre autres les archives de la congrégation des SNJM, celles de différentes associations liées au monde de l'éducation, de revues religieuses et de la mise en perspective de cette thèse avec l'historiographie, nous avons été en mesure de situer cette congrégation sur le plan spirituel et apostolique, dans le contexte particulier de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. À l'orée de la période des changements, soit de 1954 à 1961, les autorités, les supérieures générales et provinciales, exercent leur influence dans un cadre balisé par l'Église et son épiscopat. Toutefois, au-delà de ces apparences, la congrégation et les espaces conventuels qu'elle développe offrent l'occasion à de nombreuses femmes d'exercer des fonctions non-traditionnelles et de s'épanouir professionnellement et personnellement. Dans le contexte du pontificat de Pie XII, la congrégation amorce des réformes sur le plan de la formation des novices et celle des enseignantes. L'action de Mère Joseph-de-la-Providence, la directrice générale des études, pave la voie à la phase préparatoire du Concile. L'horizon d'attente, puis la réception du concile Vatican II (1962-1965) interpellent les SNJM. Les attentes et les représentations que se font les membres de la congrégation sont marquées par les interprétations de l'épiscopat et des spécialistes religieux masculins ainsi que par les médias audiovisuels et imprimés. Les SNJM sont conscientes des enjeux de la tenue et de la réussite du Concile pour l'avenir de l'Église, mais l'éloignement géographique et le rôle passif qu'on leur impose ne leur permet pas de se construire une conscience conciliaire homogène à travers le processus de réception conciliaire.



Simultanément au concile Vatican II, le gouvernement du Québec impose une autre réforme dans le champ de l'éducation. Cette situation colore fortement l'*aggiornamento* des SNJM. Suite aux recommandations du Rapport Parent, l'État québécois entreprend son vaste projet de réforme scolaire. Cela place les congrégations enseignantes féminines dans des situations souvent difficiles, car les changements structuraux sont imposés dans des délais de prescription assez courts. Les SNJM mettront en place des stratégies de sauvegarde de leurs institutions, mais qui se confronteront à la vision de l'État provincial québécois. Cette situation impose une redéfinition du concept d'éducation au sein de la congrégation, dans le contexte de révision constitutionnelle qui suit l'appel au changement du Concile.

De nombreuses modifications sont apportées aux *Constitutions* sous l'inspiration de Vatican II. Les formes traditionnelles de l'autorité sont revisitées et le respect de la personne humaine devient un nouveau fondement des rapports au sein de la congrégation. La vie religieuse commune se transforme aussi, particulièrement sur le plan de la liturgie, à la lumière de la réinterprétation du charisme de la fondatrice. Les SNJM s'intéressent à la question des femmes à partir des années 1960. Sans faire l'unanimité, les idées féministes prennent une place dans les travaux théologiques de certaines SNJM et s'immiscent dans les documents officiels à partir des années 1980. La congrégation devient alors un terrain transnational fertile de débats et d'échanges, particulièrement sur le rôle et la place des femmes dans la structure ecclésiale et le monde laïc.

Les religieuses SNJM quittent les anciens couvents qui ont modelé leurs interactions avec le monde extérieur et se lancent dans une série de nouveaux apostolats. À partir de formes renouvelées d'insertion de l'espace urbain séculier, de petites communautés de SNJM développent des œuvres inédites, centrées sur le respect de la personne humaine et l'éducation de la foi. Paradoxalement, les religieuses, malgré un contexte social défavorable, continuent à témoigner du Christ. Les SNJM le font dans une perspective élargie de l'éducation, à travers les initiatives individuelles d'œuvres de justice sociale, d'éducation populaire et d'aide aux femmes, mais aussi au sein de l'Église où elles occupent des fonctions et des responsabilités nouvelles.

#### Mots-Clés :

Congrégation religieuse - Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie- Femmes - Genre- Concile - Vatican II - Réception- Horizons d'attente- Catholique - Modernisation - Adaptation - Agentivité - XX<sup>e</sup> siècle - Québec

## INTRODUCTION

Depuis le début des années 1960, on assiste à un mouvement de repli de l'Église catholique de l'espace public au Québec. « Cela résulte de processus sécularisants multiples et souvent indépendants les uns des autres »<sup>1</sup>, comme la prise en charge des différents services sociaux par l'état provincial québécois ou le déclin de la pratique religieuse. Ces mutations affectent tout particulièrement les congrégations religieuses. En plus de perdre le contrôle de leurs champs apostoliques traditionnels, les instituts religieux connaissent une chute de leur recrutement et subissent de nombreux départs. Les changements de paradigmes sont d'une telle ampleur que plusieurs observateurs appréhendent la fin des différentes formes de vie religieuse consacrée dès la fin des années 1960<sup>2</sup>.

Or, les congrégations religieuses n'ont pas disparu de l'espace public malgré cette crise. Néanmoins, en regard des anciennes formes de visibilité (couvents, habits) ou de leurs œuvres (écoles, hôpitaux, hospices, etc.), les instituts religieux semblent aujourd'hui moins présents. Pourtant, leurs membres continuent à s'insérer discrètement dans la trame sociale par le biais de nouveaux apostolats et à témoigner

---

<sup>1</sup> Nous empruntons cette formule à Gilles Routhier plutôt que le terme de sécularisation qui est loin d'être univoque et qu'il faut utiliser avec précaution. Voir Gilles Routhier, « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité », dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 78.

<sup>2</sup> Joan Chittister, *Nos plus belles années. L'avenir de la vie religieuse*, Montréal, Novalis, 2006, p. 49 et *supra*.

d'un mode de vie marqué par un idéal eschatologique. Comment les congrégations religieuses en sont-elles arrivées là?

Il nous apparaissait primordial de comprendre le parcours de certaines d'entre elles dans la société québécoise d'après la Révolution tranquille. Nous avons choisi d'étudier la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (SNJM). Pourquoi les SNJM plutôt que, par exemple, les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame (CND)? Trois raisons ont guidé notre choix. D'abord, parce que leurs riches fonds d'archives sont demeurés à peu près inexplorés à ce jour. De plus, les SNJM ont connu une croissance cinq fois plus importante que les CND entre le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle et la fin de la Première Guerre mondiale, ce qui en fait l'une des congrégations religieuses enseignantes majeures du Québec<sup>3</sup>. Enfin, cette congrégation possède un important contingent de religieuses en dehors du Québec, ce qui permet d'évaluer différents sujets dans une perspective transnationale. Pour toutes ces raisons, les SNJM permettent un questionnement qui pourrait éventuellement alimenter une réflexion sur d'autres congrégations: Comment les SNJM se sont-elles adaptées aux changements imposés dans la vie religieuse par le concile Vatican II, le féminisme de la « deuxième-vague » et la sécularisation de la société québécoise, dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle?

Notre thèse s'inscrit dans l'historiographie sociale du Québec tout en se raccordant à l'histoire plus globale de l'Église catholique et de celle des femmes consacrées en Amérique du Nord. Elle ouvre la porte à de nouvelles connaissances sur des dimensions négligées de la vie des congrégations religieuses féminines en présentant et en analysant l'évolution du mode de vie communautaire et son insertion renouvelée dans la société laïque. Elle contribue à comprendre que le lent abandon de l'enseignement comme pôle principal de l'action communautaire n'a pas signifié la

---

<sup>3</sup> Micheline Dumont et Marie-Paule Malouin, « Évolution et rôle des congrégations religieuses enseignantes féminines au Québec, 1840-1960 », *SCHEC, Sessions d'Étude*, vol. 50 (1983), p. 207.

fin de la présence des SNJM dans la société, mais s'est, au contraire, traduit par une multiplication d'actions, en lien avec les décisions des chapitres généraux.

Cette thèse favorise une meilleure compréhension du concile Vatican II en montrant comment la phase préparatoire, le Concile et son corpus textuel ont orienté l'horizon d'attente et le processus de réception dans les congrégations religieuses de femmes. D'abord dépendantes, dans une large mesure, du travail de l'épiscopat lors des sessions conciliaires, puis de la lecture des clercs spécialistes des documents romains, les communautés religieuses ont mandaté certaines des leurs afin de revoir le charisme de fondation et d'offrir aux membres une interprétation féminine de l'adaptation. L'analyse de l'*aggiornamento* des SNJM permet ainsi de considérer l'influence d'un événement international sur un institut religieux québécois.

Cette thèse participe aussi à bonifier l'histoire des femmes. Elle met en lumière l'apport des religieuses, en tant que femmes, à la société québécoise. De plus, en recourant à la catégorie d'analyse du genre, nous pouvons comme le disait si bien Micheline Dumont, « interroger tout l'édifice socioreligieux, voir autrement la trame historique [de l'histoire des SNJM] et aussi mieux saisir la féminisation d'éléments comme la liturgie et la question de l'expression de l'autorité »<sup>4</sup>. Elle enrichit aussi l'histoire des femmes en portant un regard sur les actrices du changement, mais des actrices du Québec ou des États-Unis qui influencent la structure de la congrégation et l'amène à opérer des réformes. Ainsi, la notion d'agentivité contribue à mieux saisir la place et les actions posées par certains membres ou groupes de la congrégation. Enfin, loin de se limiter aux sphères sociopolitiques et économiques, il existe un féminisme religieux qui a affecté, à des degrés divers et de manière durable ou non, les membres des communautés religieuses. Il importe de lui redonner une juste place.

---

<sup>4</sup> Micheline Dumont, « histoire religieuse sans les femmes », *Études d'histoire religieuse*, vol. 67 (2001), p. 201.



Finalement, cette étude concourt au renouvellement de la vision de la période dite de la Révolution tranquille. En débutant notre étude en 1954 et donc, dans les dernières années de l'époque duplessiste, nous croyons pouvoir démontrer qu'un certain nombre de conditions propices aux changements étaient déjà posées. De plus, en choisissant comme exemple les SNJM, nous souhaitons saisir les effets des transformations enclenchées par l'État québécois sur l'œuvre d'éducation d'une congrégation religieuse enseignante, vérifier la contribution des SNJM aux réformes de cette période et mesurer l'influence de certaines idées sur les membres de la congrégation.

Notre travail se divise en huit chapitres : le premier chapitre parcourt les différentes historiographies qui ont contribué à notre réflexion. Notre thèse repose, pour l'essentiel, sur les historiographies québécoises, canadiennes-anglaises et américaines qui traitent des femmes et de l'Église catholique. Nous les confronterons tout au long des autres chapitres aux résultats de notre recherche. Une réflexion approfondie sur les cadres théoriques de la thèse se poursuit dans le deuxième chapitre. Cette section dévoile la problématique ainsi que les hypothèses. Le « féminisme », particulièrement sous l'angle du féminisme religieux, ainsi que les catégories d'analyse « genre » et « agentivité » y sont approfondies. Les différents concepts utilisés comme ceux d'horizon d'attente, de réception conciliaire, d'identité et d'espace y sont aussi présentés. Enfin, elle se termine avec la présentation des sources et de l'approche méthodologique.

Le troisième chapitre situe la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie à l'orée de la période des changements en 1954, dans le contexte de la catholicité québécoise. Nous y présentons ses fondements spirituels, l'œuvre d'enseignement, sa structure administrative et les chapitres généraux. Il s'agit ici de comprendre et d'explorer, ce qui, dans le contexte du pontificat de Pie XII et d'une Église de tradition tridentine, caractérise cette congrégation et qu'est-ce qui a permis

de paver la voie aux transformations. Ainsi, à partir de l'appel de Pie XII à la rénovation des congrégations féminines, il importe d'identifier les supérieures générales, la directrice générale des études ou les religieuses de la base qui poseront les jalons de certaines réformes. Nous nous appliquerons à ausculter les chapitres généraux de toutes ces années afin d'y retracer les reflets de la tradition ou les signes d'évolution. Tout le chapitre s'articule à travers le prisme du genre et du pouvoir.

Le concile Vatican II retient notre attention dans la quatrième section de notre thèse. Une fois l'*aggiornamento* de l'Église présenté, nous devons réfléchir au processus de réception dans son sens théologique et historique afin de construire une périodisation propre aux SNJM qui tient compte de leurs représentations de l'événement romain. Nous portons notre regard sur les médiations conciliaires en nous arrêtant surtout aux revues *Donum Dei* et *La Vie des communautés religieuses*. Comment la réception des textes conciliaires s'est-elle faite chez les SNJM? En tenant compte de la diversité des personnes, des perceptions et de la compréhension des changements conciliaires, nous proposons une véritable immersion dans cette période charnière dans une perspective genrée et y brosons les réponses offertes par les sœurs.

Dans le cadre de la Révolution tranquille, le gouvernement provincial prend le contrôle de l'éducation, chasse-gardée traditionnelle de l'Église catholique. Influencées par les enseignements conciliaires, les SNJM accepteront de bonne grâce les grandes lignes de la démocratisation du système scolaire et de se soumettre aux prescriptions gouvernementales. Toutefois, les orientations des différents rapports des commissions royales d'enquête et la volonté du gouvernement de transférer peu à peu la formation des maîtres vers l'université et de diminuer le champ d'action des congrégations religieuses provoquent une réaction de défense. Nous auscultons donc le mouvement stratégique de fermeture, de concentration et de consolidation des institutions postsecondaires des SNJM en gardant en mémoire leur objectif de maintenir des institutions scolaires porteuses d'une philosophie du développement

intégral de la personne chrétienne. Ultimement, les changements majeurs de la période imposeront à la communauté une redéfinition du concept d'éducation. C'est donc l'impact de la réforme de l'éducation sur les SNJM que ce cinquième chapitre analyse.

Le sixième chapitre veut saisir l'influence du féminisme chez les SNJM. Certes, les textes conciliaires ouvrent timidement de nouvelles perspectives sur les femmes dans l'Église, mais c'est surtout grâce à l'évolution contextuelle des femmes en Amérique du Nord sur les plans politique et juridique que les SNJM affirment plus fermement leur identité genrée. L'objectif de ce chapitre consiste à mesurer le poids de la branche états-unienne sur cette question et d'identifier aussi, pour le Québec, les principaux rouages de transmissions de ces idées. La congrégation devient alors un terrain transnational fertile de débats et d'échanges, particulièrement sur les rôles et la place des femmes dans la structure ecclésiale. Le féminisme fixe aussi de nouvelles balises sur le plan identitaire. Certaines religieuses vont, comme agentes actives et libres, prendre des initiatives afin de développer une expertise biblique ou théologique et laisser leur marque dans des domaines traditionnellement réservés aux clercs. Certaines vont utiliser leur droit d'expression afin de repousser les limites imposées par la structure ecclésiale pour défendre le droit des femmes au diaconat ou au sacerdoce.

L'avant-dernière section se penche sur les réformes entreprises chez les SNJM. D'abord, nous plongeons dans les constitutions et règles à la lumière de Vatican II. Nous analysons ici le difficile processus de révision constitutionnelle qui passe par de nombreuses moutures différentes avant de se fixer dans celles de 1985. Nous cherchons à y décrypter la prégnance des textes de Vatican II, mais aussi la lecture qu'en ont faite les religieuses. Outre les constitutions, la redéfinition des rapports avec les autorités de la congrégation demeure à l'ordre du jour. Sous les différents généralats de la période, l'examen de l'agentivité des sœurs de la base permet de

mieux faire ressortir l'influence de certains courants idéologiques, le féminisme, par exemple, sur les décisions et les relations entre les religieuses, avec le clergé et l'épiscopat ainsi qu'avec les laïcs. La redéfinition des rapports dans une période en plein bouleversements socioculturels et politiques pose des défis, implique des tensions et provoque des départs chez les SNJM. Enfin, nous terminons cette partie en traitant des changements spirituels chez les SNJM. Entre le charisme de la fondatrice revisité, les nouvelles formes d'expression liturgique et l'investissement communautaire dans la formation religieuse et spirituelle, c'est tout un pan méconnu de la vie de ces femmes qui s'ouvre à nous.

Le dernier chapitre cherche à identifier les nouvelles formes d'apostolat chez les SNJM. À partir de formes renouvelées d'insertion dans l'espace urbain séculier, les SNJM développent des œuvres inédites, centrées sur le respect de la personne humaine et l'éducation de la foi. En offrant un portrait précis de ce redéploiement apostolique qui tient compte à la fois de la dimension féminine des religieuses, mais aussi du contexte dans lequel il s'insère, cette section permettra de saisir l'élargissement de la dimension éducative de leur œuvre.

Dans cette thèse, nous voulons mettre en évidence le parcours d'un groupe de femmes dans l'Église catholique de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Tout au long de la présentation, nous montrerons que ces femmes, loin de disparaître avec la fin de leur mainmise sur l'enseignement traditionnel, se sont renouvelées en tenant compte des propositions du concile Vatican II ainsi que de la réalité sociopolitique et économique du Québec. Ouvertes aux mêmes influences culturelles que les autres femmes de l'époque, mais portées par une volonté de servir un idéal eschatologique, elles se reconstruisent un nouvel espace d'intervention et d'épanouissement. Notre thèse éclaire donc, sous différents angles, le cheminement particulier d'une congrégation, ce qui élargit la vision de l'expérience féminine de cette époque.



## CHAPITRE I

### BILAN HISTORIOGRAPHIQUE SUR LES FEMMES ET LA RELIGION CATHOLIQUE

Dans ce chapitre, nous présentons l'historiographie qui assure les fondements de notre thèse. Cette première section illustre l'importance de la recherche effectuée en histoire religieuse ainsi qu'en histoire des femmes. Le croisement de ces deux historiographies permet de saisir avec plus de précision ce qu'est l'étude des communautés religieuses féminines, à travers différentes problématiques de recherche, depuis une quarantaine d'années.

#### 1.1- Principaux axes de l'historiographie religieuse québécoise

L'historiographie religieuse québécoise de langue française porte essentiellement sur l'Église catholique. Le terme Église peut se définir de multiples façons<sup>1</sup>. Dans cette thèse, il réfère explicitement à l'institution qui s'est déployée à partir du XVI<sup>e</sup> siècle en Amérique du Nord, sous l'impulsion de la France. C'est une organisation hiérarchisée, contrôlée par un corps social masculin qui impose à ses adhérents, les

---

<sup>1</sup> Le mot Église vient du mot grec *ekklesia* qui veut dire assemblée. Le mot peut prendre un sens théologique, ecclésiologique, philosophique ou matériel bien différent. Uniquement pour l'Église catholique romaine, le mot a revêtu, selon l'origine sociogéographique des individus et les époques, des sens variés. Lire à ce propos Yves Congar, o.p., *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1997 [1970], 484 p.

baptisés, le contenu de la foi à travers des rites et des croyances. L'attitude de l'Église face aux femmes a lentement évolué. Au XX<sup>e</sup> siècle, l'Église reconnaît une égalité de « dignité » entre les hommes et les femmes, mais la différence des sexes induit une distinction de natures et de rôles. L'institution catholique exalte la nature maternelle de la femme ainsi que sa serviabilité innée<sup>2</sup>. D'ailleurs, le Magistère récupère les femmes catholiques charismatiques désireuses de s'activer autrement dans la société et de canaliser leurs projets et efforts vers des œuvres qui serviront ses intérêts. Ainsi « les femmes dans l'Église effectuent un travail qui ne relève ni de l'exploitation capitaliste, ni de l'exploitation familiale mais bien du service »<sup>3</sup> et cela contribue à ancrer durablement la conception que le rôle de la femme ne pouvait s'exercer qu'en matière de « dévouement ou de charité »<sup>4</sup>.

Or, numériquement, les femmes ont toujours été plus nombreuses que les hommes à suivre le culte et à s'activer pour sa mission matérielle et spirituelle. On peut synthétiser la pensée de Marie-Andrée Roy en disant que c'était une Église de femmes contrôlée par des hommes<sup>5</sup>. Outre les baptisées de la base, l'Église compte sur un groupe d'auxiliaires féminines consacrées qui ne font pas partie du clergé sur le plan juridique. Toutes ces femmes sont restées, durant des siècles, dans l'ombre de l'institution et des hommes. À partir du dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, l'histoire a lentement, le plus souvent sous la plume de ses praticiennes, témoigné de la vie et de l'expérience de « l'autre moitié » de la chrétienté, « pos[é] les femmes comme sujet de l'histoire religieuse », « déconstrui[t] leur oubli dans les écrits » et « constitu[é] de

<sup>2</sup> Du reste, la très grande majorité des hommes définissaient la femme en fonction de la sphère domestique et de son rôle de reproduction.

<sup>3</sup> Nicole Laurin, Danielle Juteau et Lorraine Duchesne (dir.), *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec, 1900-1970*, Montréal, Le Jour, 1991, p. 23.

<sup>4</sup> Le collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Le Jour, 1992 [1982], 646 p.

<sup>5</sup> Marie-Andrée Roy, *Les ouvrières de l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 27.

nouveaux savoirs »<sup>6</sup>. Ces quelques commentaires préalables sur le rapport entre l'Église et les femmes illustrent la fécondité possible de la fusion des deux sujets en histoire.

Avant les années 1970, l'histoire religieuse écrite et publiée se caractérise par une apologie constante de l'institution ecclésiale et de son personnel, surtout masculin. Son discours s'inscrit dans une perspective providentialiste, et il s'imprègne de clérico-nationalisme et de l'idée de sacrifice. L'influence de la nouvelle histoire française<sup>7</sup> ouvrira la voie à de nouvelles approches scientifiques ainsi qu'à de nouveaux objets d'étude<sup>8</sup>. Pour se retrouver dans cet ensemble de publications, il existe plusieurs bilans historiographiques qui s'entendent sur les ouvrages majeurs des dernières décennies, mais qui identifient aussi parfois des titres différents<sup>9</sup>. Cette complémentarité des bilans s'explique par l'angle d'analyse adopté par les auteurs.

<sup>6</sup> Micheline Dumont, « L'histoire religieuse sans les femmes », *Études d'histoire religieuse*, vol. 67 (2001), p. 198-199.

<sup>7</sup> Guy Laperrière ne croit pas trop à cette influence: « S'il est vrai que l'historiographie religieuse québécoise se réclame beaucoup- en paroles- de la dynamique école historique française, qui a tant produit dans ce secteur depuis 30 ans, j'émetts l'hypothèse que cette influence n'est guère apparente dans les ouvrages québécois ». Guy Laperrière, « L'évolution de l'histoire religieuse au Québec depuis 1945: le retour du pendule? » dans Yves Roby et Nive Voisine (dir.), *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 329-348. Par contre, son dernier bilan ne tient compte que des monographies, pas des articles scientifiques publiés.

<sup>8</sup> La dimension hagiographique n'est pas totalement disparue. Outre la présence de biographies événementielles toujours populaires, on retrouve aussi, dans les rayons religieux des librairies, des « petites vies » chargées sur le plan spirituel. Cela relève d'un autre genre.

<sup>9</sup> Guy Laperrière, « L'histoire religieuse du Québec: principaux courants, 1978-1988 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 42, no 4, (printemps 1989), p. 563-578; Brigitte Caulier, « Le sentiment religieux » dans Pierre Hurtubise, o.m.i. et Jean-Marie-Leblanc (dir.), *Status Quaestionis : Actes du colloque tenu à l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire du Centre en Histoire religieuse du Canada* (Ottawa, 4 décembre 1992), Ottawa, Université Saint-Paul, 1994, p. 47-59; Laperrière, « L'évolution de l'histoire religieuse au Québec depuis 1945: le retour du pendule? »; Jean Roy, « Quelques influences françaises sur l'historiographie religieuse du Québec des dernières décennies », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 51, no 2 (automne 1997), p. 301-316; Enfin, dans un essai sur la culture, René Hardy brosse un bilan exhaustif des écrits portant sur le XIX<sup>e</sup> siècle: « Regards sur la construction de la culture catholique québécoise au XIX<sup>e</sup> siècle », *The Canadian Historical Review*, vol. 88, no 1 (mars 2007), p. 7-40.

Brigitte Caulier souligne que le bouillonnement qui affecte la société québécoise ainsi que le monde universitaire « va permettre d'aborder la place du catholicisme dans la société québécoise en l'observant de la base sous l'angle de la mesure et de l'expression du sentiment religieux »<sup>10</sup>. De son côté, Guy Laperrière utilise dans ses deux articles un approche thématique qu'il qualifie de « courants non étanches »<sup>11</sup> et qu'il situe de manière chronologique. Enfin, Jean Roy démontre le contraire de Laperrière en décrivant les marques de l'historiographie française sur la production québécoise<sup>12</sup>.

Il n'existe que quatre synthèses récentes de l'histoire de l'Église au Québec. La première, celle dirigée par Nive Voisine, date d'un quart de siècle<sup>13</sup>. Dans une optique d'histoire sociale et globale, Voisine et son équipe ont ouvert des portes qui permettent de saisir l'ampleur du concept « Église québécoise » comme sujet d'étude. Ils tentent de faire la part belle aux croyants de la base, mais l'œuvre articule surtout les rapports généraux de l'institution avec la société. La deuxième synthèse l'est dans sa forme ainsi que dans ses visées<sup>14</sup> : Lucia Ferretti situe l'Église « dans le réseau complexe du catholicisme mondial, ainsi que dans celui des forces sociales, culturelles et politiques qui, au pays même, se sont exercées sur elle et qu'elle a cherché à influencer »<sup>15</sup>. Elle défend aussi les dimensions proprement positives de l'action de l'œuvre de l'Église catholique au Québec. S'adressant à un large lectorat, Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy posent un regard nuancé sur la prégnance de l'Église durant le XIX<sup>e</sup> et la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, tout en revisitant ce

<sup>10</sup> Caulier, « Le sentiment religieux », p. 48.

<sup>11</sup> Laperrière, « L'histoire religieuse du Québec », p. 564.

<sup>12</sup> Roy, « Quelques influences françaises », p. 303.

<sup>13</sup> Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, 1984 (2 volumes en 4 tomes publiés à ce jour). Pour notre thèse, nous utilisons les deux tomes du volume 3, Jean Hamelin et Nicole Gagnon, t.1, *Le XX<sup>e</sup> siècle, 1898-1940*, 1984, 504 p.; Jean Hamelin, t.2, *Le XX<sup>e</sup> siècle, de 1940 à nos jours*, 1984, 425 p.

<sup>14</sup> Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999, 203 p.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 7.



qu'ils appellent la « vitalité paradoxale » de l'institution et ses voies d'avenir<sup>16</sup>. Enfin, la synthèse grand public de Lucien Lemieux élargit l'objet d'étude et tient compte des autres courants religieux présents au Québec<sup>17</sup>. Cette dernière étude se rapproche, à une échelle moindre, de celle de Terrence Murphy et de Roberto Perin portant sur l'ensemble du Canada<sup>18</sup>. Au-delà de sa perspective plus large, l'ouvrage n'apporte rien de neuf sur l'Église catholique. Dans l'ensemble de ces œuvres, les femmes occupent un espace congru qui découle du regard par le haut porté sur le sujet. Lucia Ferretti tente d'inclure les femmes dans la plupart de ses chapitres, mais la brièveté du livre ne lui permet pas de se distinguer outre mesure.

Les synthèses et les bilans précédents font état des différents courants qui ont marqué et élargi l'historiographie québécoise des dernières décennies. Quand on se penche sur cette historiographie, on constate qu'elle est fille de son époque. Les travaux des années 1970 à aujourd'hui tentent de mieux comprendre la dynamique de contrôle de l'Église sur la masse. Ce renversement des perspectives d'analyse historique des hauteurs de l'épiscopat vers la vie quotidienne des fidèles découle de l'influence de l'histoire française des mentalités, de la méthode quantitative, de la sociologie, puis, plus récemment, du courant postmoderne qui tient compte de la relativité des phénomènes historiques, de l'étude des groupes sociaux non-majoritaires et de l'éclatement du champ historique vers de nouveaux questionnements. Toute une série d'études ont bouleversé les anciens acquis. Ces travaux se sont orientés selon différents axes et nous mentionnerons au passage ceux que nous privilégierons.

---

<sup>16</sup> Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, IQRC/PUL, 2000, 141 p.

<sup>17</sup> Lucien Lemieux, *Une histoire religieuse du Québec*, Montréal, Novalis, 2010, 192 p.

<sup>18</sup> Terrence Murphy et Roberto Perin (dir.), *A Concise History of Christianity in Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1996, 488 p.

Le premier axe oriente la production des historiens vers le concept « d'héritage culturel »<sup>19</sup>. Outre les historiens, les folkloristes et les sociologues ont tenté de comprendre la religiosité des habitants des campagnes, leurs pratiques superstitieuses ainsi que les manifestations extérieures de leur foi dans le concept de « religion populaire ». Alors que la question provoque des débats conceptuels, méthodologiques et thématiques en France<sup>20</sup>, Guy Laperrière, dans un bilan de 1982, doute finalement d'une existence proprement autonome des pratiques populaires. Pour lui, il s'agissait plutôt d'éléments plus ou moins adaptés ou tolérés par l'Église officielle<sup>21</sup>, ce que Robert Orsi considère aussi pour les États-Unis<sup>22</sup>. Il n'y a pas de texte exclusivement consacré aux femmes dans cette thématique. Soulignons tout de même la place occupée par celles-ci dans l'ouvrage de Marie-Aimée Cliche consacré au Régime français. Cliche fournit des données quantitatives précises en plus de décrire les confréries auxquelles les différents groupes de femmes (laïques adultes, religieuses, couventines, etc.) se joignent, les pratiques dévotes et leur impact dans la vie quotidienne<sup>23</sup>. Il faut aussi noter l'important avant-propos de Pietro Boglioni qui trace un portrait exhaustif de tous les courants idéologiques qui parcourent l'histoire populaire en plus de fournir les principales références historiographiques.

Le second axe, à la filiation française assez nette, a étudié l'encadrement de la société par l'Église. Il a quantifié le recrutement, il a retracé les origines socioéconomiques et

<sup>19</sup> Nous reprenons ici l'expression employée par Guy Laperrière.

<sup>20</sup> Carlo Prandi, « La Religion populaire : problèmes théoriques », *The Annual Review of Social Sciences of Religion*, vol. 4, (1980), p. 31-60.

<sup>21</sup> Guy Laperrière, « Religion populaire, religion de clerc? Du Québec à la France, 1972-1982 », dans Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs?* Québec, IQRC, 1984, p. 19-51.

<sup>22</sup> Robert Orsi, « Everyday Miracles : The Study of Lived Religion », dans David D. Hall, (dir.), *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 3-21; Voir aussi Leonard Primiano, « Vernacular religion and the search for Method in Religious Folklife », *Western Folklore*, vol. 54 (janvier 1995), p. 37-56.

<sup>23</sup> Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France: comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1988, 358 p.

géographiques du clergé<sup>24</sup> et il a mesuré la pratique religieuse du peuple en plus d'explicitier la stratégie de l'Église dans son offre de service religieux<sup>25</sup>. Cette voie de recherche qui a permis de mieux comprendre la construction et la consolidation de la culture catholique au XIX<sup>e</sup> siècle, a donné lieu à une polémique<sup>26</sup> mais elle a aussi autorisé une meilleure compréhension du religieux dans l'espace rural, urbain, régional et national québécois. Outre les statistiques concernant les communautés religieuses féminines présentées plus loin, il faut avouer la faible place des femmes dans la plupart de ces études, exceptions faites des associations paroissiales dévotes. L'absence de sources adéquates joue ici un rôle qu'il ne faut pas négliger.

<sup>24</sup> Sur le clergé séculier ou le clergé régulier masculin, on consultera: Jean Roy, « Le clergé nicolétain, 1885-1904 : aspects sociographiques », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 35, no 3 (décembre 1981), p. 383-395; Serge Gagnon et Louise Lebel-Gagnon, « Le milieu d'origine du clergé québécois, 1775-1840 : mythes et réalités », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 37, no 3 (décembre 1983), p. 373-397; Christine Hudon, « Carrières et vie matérielle du clergé du Richelieu-Yamaska (1790-1840) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 45, no 4 (printemps 1991), p. 573-594; Gérard Bouchard, « Familles à prêtres? Familles à sœurs? Parenté et recrutement religieux au Saguenay (1882-1947) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, no 4 (printemps 1995), 483-508; Gérard Bouchard et Régis Thibault, « Origines géographiques et social du personnel religieux dans la région du Saguenay », *Histoire sociale/Social History*, vol. 28, no 55 (mai 1995), p. 137-157; Ollivier Hubert, « Les bases d'une prosopographie sulpicienne » dans Dominique Deslandres, John A. Dickinson et Ollivier Hubert (dir.), *Les Sulpiciens de Montréal : Une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007*, Montréal, Fides, 2007, p. 133-154.

<sup>25</sup> Brigitte Caulier, « Les confréries de dévotion traditionnelles et le réveil religieux à Montréal au XIX<sup>e</sup> siècle », *SCHEC, Sessions d'études*, 1986, vol. 53 (1986), p. 23-39.; Serge Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu : sexualité et confession au Bas-Canada*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1990, 204 p.; Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, Sillery, Septentrion, 1996, 476 p.; René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec (1830-1930)*, Montréal, Boréal, 1999, 284 p.; Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (XVIII<sup>e</sup> – mi-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000, 341 p.; Serge Gagnon, *Quand le Québec manquait de prêtres*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2006, 426 p.; Hardy, « Regards sur la construction de la culture catholique québécoise au XIX<sup>e</sup> siècle ».

<sup>26</sup> René Hardy, « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, no 2 (automne 1994), p. 187-212; Louis Rousseau, « À propos du "Réveil religieux" dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle : où se loge le vrai débat? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, no 2 (automne 1995), p. 223-245.

Le troisième axe expose les rapports entre l'Église et l'assistance sociale<sup>27</sup>. Les études portent sur le milieu institutionnel<sup>28</sup>, l'assistance à domicile<sup>29</sup>, les réseaux diocésains ou laïcs d'entraide<sup>30</sup>, les rapports avec l'État québécois<sup>31</sup> ainsi que les associations catholiques ou professionnelles<sup>32</sup>. Ces travaux nous informent d'abord sur le caractère proprement genré de l'assistance. Ils nous instruisent aussi sur les liens entre les différents intervenants du domaine, sur leur philosophie, leurs actions, les résultats obtenus, mais aussi sur le lent transfert du contrôle de l'Église vers l'État québécois de ces domaines. Cette branche, l'une des plus dynamiques de l'histoire religieuse récente, pave la voie à une meilleure reconnaissance de la place et du rôle des femmes, particulièrement des laïques, et permet donc de voir que le sujet « femme » n'est pas ignoré par tous les courants historiographiques.

<sup>27</sup> Pour mesurer toutes les dimensions du concept d'assistance, voir Amélie Bourbeau, « La réorganisation de l'assistance chez les catholiques montréalais: la fédération des œuvres de charité canadienne-française et la *Federation of Catholic Charities*, 1932-1972 », thèse de doctorat (histoire) Montréal, Université du Québec à Montréal, 2009, 385 f.

<sup>28</sup> Louise Bienvenue, « Pierres grises et mauvaise conscience. Essai historiographique sur le rôle de l'Église catholique dans l'assistance au Québec », *Études d'histoire religieuse*, vol. 69 (2003), p. 9-28.

<sup>29</sup> Lucia Ferretti, « Les agences sociales à Montréal, 1932-1971 », *Études d'histoire religieuse*, vol. 66 (2000), p. 69-88.

<sup>30</sup> Lucia Ferretti, *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain: Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*. Montréal, Boréal, 1992, 264 p.; Aline Charles, *Travail d'ombre et de Lumière. Le bénévolat féminin à l'Hôpital Sainte-Justine, 1907-1960*, Québec, IQRC, 1990, 191 p.; Denyse Baillargeon, *Naître, vivre, grandir. Sainte-Justine, 1907-2007*, Montréal, Boréal, 2007, 387 p.

<sup>31</sup> Lucia Ferretti, « Caritas Trois-Rivières (1954-1966), ou les difficultés de la charité catholique à l'époque de l'État providence », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 58, no. 2 (novembre 2004), p. 187-216; Lucia Ferretti, « Les relations entre les organisations religieuses et l'État au Québec: vers une reconfiguration de leur régime d'association », dans Robert Mager et Serge Cantin, (dir.), *Modernité et religion au Québec*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2010, 239-251.

<sup>32</sup> Huguette Lapointe-Roy, *Charité bien ordonnée. Le premier réseau de lutte contre la pauvreté à Montréal au 19<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Boréal, 1987, 330 p.; Éric Vaillancourt, « La Société de Saint-Vincent-de-Paul de Montréal: reflet du dynamisme du laïcat catholique en matière d'assistance aux pauvres (1848-1933) », Thèse de doctorat (histoire), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2005, 318 f.; Du côté français, sur le même thème, Matthieu Brejon de Lavergnée, *La Société Saint-Vincent-de-Paul au XIX<sup>e</sup> siècle: un fleuron du catholicisme social*, Paris, Cerf, 2008, 716 p. Du côté des États-Unis, Mary J. Oates, *The Catholic Philanthropic Tradition in America*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, 248 p.; Deborah A. Skok, *More than Neighbors. Catholic Settlements and Day Nurseries in Chicago, 1893-1930*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2007, 241 p.



Le quatrième axe expose la question des idéologies et des médias écrits. Les premiers tenants de cette vision, influencés par le contexte de la fin des années 1960 et 1970, voulaient comprendre les mécanismes par lesquels l'Église catholique et son personnel avait instrumentalisé le pouvoir et contrôlé la société par le biais des idéologies comme l'ultramontanisme<sup>33</sup>. Richard Jones a tenté de dégager l'idéologie en usage dans le journal *L'Action catholique*, l'assimilant le plus souvent à un rapport binaire entre le bien et le mal<sup>34</sup>. Au début de la décennie de 1980, Fernand Dumont a dirigé un important collectif sur les idéologies du Canada français, entendu ici dans son sens québécois<sup>35</sup>. Le premier tome accordait une large place à la presse écrite tandis que le troisième scrutait l'évolution de l'Église d'ici. Aujourd'hui quelque peu dépassée, cette série pavait la voie à une rencontre entre les idéologies défendues par la presse et l'Église<sup>36</sup>. Les travaux récents de Dominique Marquis et d'autres spécialistes ont permis de comprendre l'articulation de message spirituel, dévotionnel, moral et social de l'Église dans la presse périodique<sup>37</sup>. La pauvreté des observations portées sur les femmes laisse pour le moins dubitatif, mais elle s'explique par la domination masculine de l'institution et la périodisation traitée dans les études.

---

<sup>33</sup> Nadia Fahmy-Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Hurtubise HMH, 1978, 318 p.; Nive Voisine et Jean Hamelin (dir.), *Les Ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, 347 p.; René Hardy, *Les zouaves. Une stratégie du clergé québécois au XIX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Boréal Express, 1980, 312 p.; Gabriel Dussault, *Le Curé Labelle. Messianisme, utopie et colonisation au Québec, 1850-1900*, Montréal, HMH, 1983, 392 p.

<sup>34</sup> Richard Jones, *L'idéologie de l'Action catholique (1917-1939)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, 359 p.

<sup>35</sup> Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy (dir.), *Idéologies au Canada français 1940-1976*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1981, 3 t.

<sup>36</sup> Je paraphrase ici l'idée centrale de la thèse de Dominique Marquis citée dans la note suivante.

<sup>37</sup> Dominique Marquis, *Un quotidien pour l'Église. L'Action catholique, 1910-1940*, Montréal, Leméac, 2004, 220 p.; Andrée Fortin, *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues, 1778-2004*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2006, 456 p.

Les deux axes suivants occupent une place particulièrement importante dans notre thèse. Il ne faut donc pas se surprendre de l'espace que nous leur consacrons dans notre texte. Le cinquième axe porte un regard renouvelé sur la Révolution tranquille. Pour plusieurs, il s'agit d'un moment-phare de l'histoire du Québec contemporain, une bouffée d'oxygène dans une province repliée sur elle-même. Sous la conduite de politiciens libéraux, d'intellectuels laïcs et de fonctionnaires zélés, le Québec s'extirpe enfin du conservatisme social, politique et économique, fruit du « concordat » illicite entre Maurice Duplessis et l'Église catholique, et il se tourne vers la modernité<sup>38</sup>. Le Québec fait donc « peau neuve »<sup>39</sup> et l'Église entre dans un purgatoire mérité. La situation était-elle, tant dans ses origines que dans son développement, si dichotomique? Certains chercheurs en ont douté.

D'abord, au-delà des particularités propres au Québec, c'est tout le monde occidental qui vit des bouleversements, lesquels ne sont pas sans interpeller le rôle et la place des différentes dénominations religieuses. E.-Martin Meunier s'est donné pour tâche de revoir justement les fondements et les facteurs qui mèneront à la transformation de l'Église « tridentine » en une institution soucieuse du caractère sacré de la personne humaine et de la liberté de pensée de chaque individu<sup>40</sup>. L'exposé de Meunier se base essentiellement sur des penseurs de la France, car l'époque qui précède la Seconde Guerre mondiale voit émerger une génération d'intellectuels originaux dans ce pays. Des penseurs laïcs et religieux comme Lagrange, Maritain et Péguy promouvront l'action concertée des croyants afin de ramener, au sein de l'Église, les masses

<sup>38</sup> Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, *Histoire du Québec contemporain*, Montréal, tome II, Montréal, Boréal, 1989, 834 p.; Léon Dion, *Québec 1945-2000, tome II, Les intellectuels québécois et le temps de Duplessis*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1993, 452 p.

<sup>39</sup> Fernande Saint-Martin citée par Jacques Rouillard, « La Révolution tranquille, rupture ou tournant? », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 32, no 4 (hiver 1998), p. 23.

<sup>40</sup> E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Fides, 2007, 369 p.

prolétaires « bolchévisées » et les bourgeois à la foi « tiède ». De plus, afin de mieux se défendre contre les attaques des opposants de l'Église, on mettra en place de nouvelles revues d'idées et on référera à des approches intellectuelles novatrices. Ultimement, tous s'allieront dans la (re)construction d'un monde meilleur. Meunier affirme que cette pensée personnaliste, loin de se limiter à l'espace public, sera reprise par certains théologiens dominicains et jésuites et que ceux-ci contribueront beaucoup à l'institutionnalisation de plusieurs de ses aspects, notamment dans le libellé des réformes conciliaires des années 1960. Sans que cela soit l'objectif de Meunier, son livre s'inscrit dans un courant récent de la sociologie et de l'histoire qui nuance l'autonomie de la Révolution tranquille et ses dimensions purement technocratiques et libérales. La démystification de cet « âge d'or du Québec » ouvre la porte à l'influence de certains penseurs chrétiens. Meunier propose, avec son collègue Warren, l'idée suivante :

L'« éthique personnaliste » contribua à la Révolution tranquille dans la mesure où, dans un premier temps, elle diffusa des normes garantissant, au sein de la catholicité, les éléments d'une critique de la légitimité cléricale ; et où, dans un second temps, elle contribua à l'ébauche de finalités sociales orientant -du moins à l'origine- le sens des réformes institutionnelles des années 1960.<sup>41</sup>

Selon les deux chercheurs, de nombreux tenants de l'éthique personnaliste ont d'abord milité dans l'Action catholique avant d'occuper des postes importants dans les médias de masse, les syndicats, les facultés de sciences sociales et de théologie ainsi que dans l'appareil de l'État. Toujours selon les auteurs, les mouvements d'action catholique spécialisée (JEC, JOC, etc.) sont des « mouvements concrets d'apostolat, ce qui fait en quelque sorte de ces techniques de christianisation -de façon paradoxale- une mystique »<sup>42</sup>. Ainsi, ce que fait un militant social s'apparente aux gestes du Christ à l'égard des pauvres : les deux gestes visent un mieux-être chez

<sup>41</sup> E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la "Grande Noirceur". L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, p. 88-89; Les auteurs avaient développé cette idée dans : « Le chaînon manquant », *Société*, nos. 20-21 (été 1999), 448 p.

<sup>42</sup> E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la "Grande Noirceur"*, p. 96.

le commun des mortels. L'éthique personnaliste appelle donc à une incarnation sincère de la foi et, pour ses apôtres, la réforme ne peut être de façade. Elle doit se faire à tous les niveaux de la vie. Cette prise en main du devenir implique l'abandon des vieilles formes du catholicisme. On devait faire table rase de l'annonement bête de la foi, des cérémonies romaines théâtralisées et des dévotions archaïques et populaires. Le cléricalisme québécois devait donc tomber et l'Église s'effacer devant les croyants sincères, en plein contrôle de leur destin.

Ce que Meunier et Warren proposent, procède d'une certaine audace, car c'est ni plus ni moins à la déconstruction d'un mythe historique qu'ils s'attèlent. L'éthique a-t-elle été une « allégeance plutôt contextuelle »<sup>43</sup>? Les auteurs ne s'aventurent pas au point d'attribuer toute la Révolution tranquille à ces seuls jeunes activistes catholiques, mais ils parlent d'un certain nombre de « pôles » de diffusion comme les mouvements d'action catholique, comme l'ont démontré les travaux de Louise Bienvenue et Lucie Piché<sup>44</sup>. Enfin, ils posent comme prémisse que l'ampleur et la rapidité des changements n'ont pu se faire sans l'approbation de l'Église<sup>45</sup>. Cette dernière idée ne va pas dans le sens des écrits de Jean Hamelin qui y voit plutôt l'incapacité de l'épiscopat de faire front commun et l'ascendant de certains prélats progressistes comme le cardinal Léger de Montréal sur ses confrères. De plus, alors que l'État québécois adapte fermement aux besoins d'une société moderne et laïque les domaines de la santé, de l'éducation et des services sociaux, l'Église est incapable

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>44</sup> Voir « Le chaînon manquant »; Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003, 291 p; Lucie Piché, *Femmes et changement social au Québec. L'apport de la jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2003, 372 p.

<sup>45</sup> « Comment comprendre le déroulement de ce moment critique de notre histoire, sinon en faisant l'hypothèse que clercs et laïcs partageaient à ce moment un même idéal, une même foi, un même esprit, une même posture, et que cet idéal, cette foi, cet esprit, cette posture étaient semblables parce qu'ils procédaient justement d'une même éthique? », Meunier et Warren, *Sortir de la grande noirceur*, p. 141.



de formuler une offre de service respectueuse de ses valeurs, mais acceptable aux yeux du gouvernement<sup>46</sup>. Il y a peu d'opposition à la laïcisation chez les principaux porte-paroles de l'Église au Québec, mais pas nécessairement un soutien total de la base du clergé ou de l'épiscopat<sup>47</sup>. Il faut, dans cette ligne, enfin mentionner l'apport particulier de Thérèse Hamel qui soulève la question fondamentale du degré d'implication des communautés religieuses dans la préparation de la Révolution tranquille mais qui ne semble pas avoir trouvé d'échos chez d'autres universitaires<sup>48</sup>.

L'hypothèse de Warren et Meunier, aussi séduisante soit-elle, ne tient tout de même pas compte de toutes les dimensions structurelles comme la révolution des valeurs en provenance de la côte ouest des États-Unis, les pressions des autres groupes sociaux québécois comme les syndicats ou les femmes et la place réelle du personnalisme dans l'Église catholique québécoise. Néanmoins, la piste des origines catholiques allait être reprise, cette fois-ci en histoire.

Michael Gauvreau se demande, dans son ouvrage, s'il n'y a pas « certains courants de pensée [qui] n'auraient pas fortement influé sur l'articulation, la promotion puis l'imprégnation des valeurs culturelles de la modernité dans la société québécoise des années 1930? »<sup>49</sup>. Il se propose donc de revoir la relation entre la société québécoise et le catholicisme au XX<sup>e</sup> siècle<sup>50</sup>. Selon lui, la responsabilité de la problématique culturelle québécoise découle de l'action d'une petite, mais influente, élite qui s'est fait « un point d'honneur » de critiquer la hiérarchie épiscopale, ses liens avec le

---

<sup>46</sup> Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, volume 3 : Jean Hamelin, *Le XX<sup>e</sup> siècle, tome II, de 1940 à nos jours*, p. 258.

<sup>47</sup> Hamelin note d'ailleurs la distance entre la vision globale des évêques et celle des communautés religieuses aux prises avec la perte d'œuvre centrale à leur apostolat, *Ibid.*, p. 248.

<sup>48</sup> Thérèse Hamel, « Les religieuses enseignantes auraient-elles fait la Révolution tranquille si on leur en avait laissé le temps? », dans Évelyne Tardy et al. (dir.), *Les Bâtisseuses de la cité*. Montréal, ACFAS, 1993, p. 149-166.

<sup>49</sup> Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008, p. 8.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 13.

« chef », Maurice Duplessis, le « *tridentisme* » et le paternalisme qui empêchaient les croyants de développer une « foi adulte ». Gauvreau prétend que ces jeunes réformistes, membres de l'Action catholique, ont imposé leur vision anticléricale et antinationaliste, dans des revues influentes comme *Cité Libre* (il rejoint ici Meunier et Warren). De plus, imbus de leur « supériorité intellectuelle et morale, ils se sont montrés très critiques des classes populaires, de leurs vieilles habitudes et dévotions religieuses, ainsi que de leur imitation de l'*American way of life*, alors que sur ces points, le clergé de l'époque se montrait moins critique. Ainsi, les « apparatchiks citélibristes » auraient fait table rase d'un certain passé, oubliant les bons coups de l'Église au Québec, ne voyant que le côté sombre de celle-ci. Gauvreau met en place les paramètres de son explication. D'abord il insiste sur la particularité du Québec qui, d'après lui :

Se distingue manifestement des sociétés anglophones d'Amérique du Nord, car le catholicisme, à la différence du protestantisme, a fourni une sorte de terreau fertile à l'éclosion de la grande révolution des jeunes des années 1960 en donnant l'image collective d'une jeunesse animée d'un fort sentiment de sa supériorité spirituelle et morale sur l'ancienne génération.<sup>51</sup>

Ce sentiment de supériorité proviendrait de l'intégration de l'« éthique personnaliste » et ses répercussions se font sentir au-delà de la sphère religieuse, puisque ce sont tous les rapports à l'autorité qui sont réévalués. Ainsi, la famille traditionnelle et le couple, chef-lieu de la domination du père, sont désormais les théâtres d'un dialogue commun. La belle uniformité canadienne-française, largement influencée par les valeurs de l'Église se fragmente. Sous les coups de buttoirs d'idées modernes comme le féminisme, la libération sexuelle ou la démocratie, les médias, les nouvelles techniques médicales, d'hygiène ou de contraception (défendue par les jeunes), la famille devient un espace privé et n'est plus la courroie de transmission des valeurs. Chaque individu devient « responsable ». C'est particulièrement important pour les femmes. Les militantes de l'Action catholique qui se sont évertuées à faire

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 30.

reconnaître l'égalité homme/femme, le partenariat des époux dans le couple et leur épanouissement émotionnel comme personnes, ont ouvert la porte aux vagues féministes subséquentes et à leurs revendications plus radicales. « La formidable déchristianisation survenue après 1965 trouve aussi une explication partielle dans le courant féministe du Québec catholique »<sup>52</sup> et la remise en question du modèle paternaliste. Gauvreau soutient d'ailleurs que le débat scolaire sur la formation des filles est particulièrement éloquent à cet égard. Les deux conceptions de la maternité et de la vie de famille ayant mené à des luttes culturelles entre les instituts familiaux et les collèges classiques se sont terminées par la création d'une élite féministe qui influencera grandement les politiques sociales et juridiques des gouvernements des décennies suivantes.

Le livre de Gauvreau nous apparaît une contribution majeure à la recherche, mais n'est pas exempt de critique. Il permet de constater qu'une génération d'activistes, sous l'influence d'idées personnalistes, a caricaturé son passé afin de le disqualifier et ainsi de mieux préparer et imposer sa vision de l'avenir. Le travail de sape de ces individus a-t-il été le catalyseur de l'effondrement total de l'institution religieuse au Québec ? Sûrement pas. En ce sens, il y a peut-être une exagération dans l'impact réel des « personnalistes » au Québec. Il faudrait, à notre avis, le coupler à d'autres phénomènes, dont celui de la contribution des médias dans le développement des identités (écrits, télévisuels et radiophoniques) durant cette période, la modification de la sphère du travail ainsi que l'impact du syndicalisme et du nationalisme. Il faudrait particulièrement analyser ces questions du côté des classes moyennes et ouvrières. D'autre part, le courant personnaliste que présente Gauvreau s'inscrit surtout dans un réseau d'acteurs et de valeurs masculines mais, davantage que Warren et Meunier, il ouvre la porte du côté féminin avec les contributions de certaines porte-paroles (Simonne Monet-Chartrand, Jeanne Sauvé, pour n'en nommer que deux) et

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 183.



avec l'intégration d'aspects propres au vécu féminin (morale conjugale, contraception, place des femmes dans l'Église). D'autres perspectives se dessinent du côté de la réception et de l'application de l'éthique personnaliste chez les femmes. En prenant pour acquis que les lieux de transmission furent les collèges, les couvents et les groupes d'action, comment les congrégations religieuses féminines ont-elles reçu, compris et permis l'expression de ces idées? Quel en était le niveau de partage? Cela pourrait peut-être apporter des réponses aux interrogations de Meunier et Warren. On peut le constater, le renouvellement des perspectives actuelles sur la Révolution tranquille et les transformations socioreligieuses qui l'accompagnent passent par une meilleure compréhension des rapports des pouvoirs, des rôles et de la place des femmes.

Le sixième axe, le concile Vatican II et son influence, n'est pas si récent mais il suscite encore peu d'intérêt chez les chercheurs au Québec. Sur le plan international, une équipe rassemblée autour de l'Institut des sciences religieuses de Bologne par Giuseppe Alberigo a produit une monumentale histoire en cinq volumes<sup>53</sup>. Plus récemment, le jésuite Christoph Theobald a débuté la publication d'une œuvre qui comprendra deux tomes sur la réception qui en a été faite sur les plans théologique et historique<sup>54</sup>. Une explication se trouve peut-être dans la difficulté d'aborder le Concile en lui-même : peu d'historiens possèdent en effet une connaissance approfondie des textes conciliaires<sup>55</sup>. Une autre, dans le fait que Vatican II n'est pas

<sup>53</sup> Giuseppe Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II, 1959-1965*, 5 volumes, Paris/Leuven, Cerf/Peeters, 1997-2005. La fin du projet de publication a fait l'objet d'un colloque dont les actes ont été publiés sous la direction de Christoph Theobald, s.j., *Vatican II sous le regard des historiens. Colloque du 23 septembre 2005, Centre Sèvres, Faculté jésuite de Paris*, Paris, Médiasèvres, 2006, 157 p.; Gilles Routhier dresse de manière régulière, dans la revue *Laval théologique et philosophique*, un bilan des recherches et publications récentes autour de Vatican II (La première dans le vol. 53, no 2 (juin 1997) et la dernière en date, dans le vol. 67, no 2 (juin 2011)).

<sup>54</sup> Christoph Theobald, s.j., *La réception du concile Vatican II, tome 1, Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, 928 p.

<sup>55</sup> Au Québec, les textes du concile sont regroupés dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, (Préf. d'André Naud), Montréal, Fides, 2007 [1966], 715 p; Giuseppe Alberigo mentionnait

perçu de la même façon par les spécialistes. Par exemple, Alberigo voit Vatican II comme un « événement » alors que Theobald le perçoit d'abord comme un « texte »<sup>56</sup>. Une des rares exceptions québécoises est le théologien Gilles Routhier. Il consacre une partie importante de ses écrits à cet épisode du catholicisme, tant d'un point de vue historique que sous les angles herméneutiques et théologiques. Pour Routhier, la question de l'intelligence de la réception de l'événement et de son corpus textuel est une clé fondamentale pour toute avancée dans la compréhension de l'Église au Québec<sup>57</sup>.

Toujours selon Routhier, il y a l'avant-concile, le Concile comme moment charnière et la période postconciliaire. Or, à chacune des étapes, l'Église change, celle du Québec particulièrement. C'est donc dire qu'il faut éviter toute généralisation. « L'après-concile demeure non seulement un temps de crise et de tension, mais aussi un temps incertain et un temps d'apprentissage » pour l'Église<sup>58</sup> et de nouvelles formes d'implication<sup>59</sup>. Il faut donc faire très attention avec les catégories d'analyse. Il faut, selon lui, sortir de la dimension purement sociologique de la crise et tenir compte de la dimension théologique, car les données statistiques sur la chute de la

---

l'importance de « l'unité profonde de l'œuvre conciliaire » et la nécessité de ne pas étudier les textes sans tenir compte des autres. Giuseppe Alberigo, « *L'Histoire du Concile Vatican II : problèmes et perspectives* », dans Theobald, *Vatican II sous le regard des historiens*, p. 44.

<sup>56</sup> Theobald, tout comme Albérigo, parle d'une unité fondamentale des textes. Par contre, il met l'accent sur la notion de pastoralité du concile et l'idée de compromis. Cet angle insufflé un « style » à Vatican II mais il n'est pas sans avoir créé, tout au long des sessions de discussions et des étapes de rédaction de ce corpus pluriel, une tension. Toujours selon lui, on ne peut parler d'un « événement » puisque le concile s'inscrit dans la longue durée, celle de l'histoire de l'Église et des autres conciles et il implique un processus d'apprentissage et d'intégration des enseignements qui n'est pas terminé.

<sup>57</sup> Gilles Routhier, (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, 478 p.; *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001, 524 p.; Gilles Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006, 430 p.; Enfin, en collaboration avec Michael Attridge et Catherine E. Clifford, (dir.), *Vatican II. Expérience canadienne/Canadian Experiences*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, 578 p.

<sup>58</sup> Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, p. 20.

<sup>59</sup> Gilles Routhier, « Le pari d'un catholicisme citoyen », *Studies in religion/Sciences religieuses*, vol. 38, no 1 (2009), p. 113-134.

pratique ou celle du clergé ne disent pas tout. En effet, l'expérience du Concile passe d'abord par la compréhension de ce qu'il propose sur le plan de la foi.

On assiste durant les années conciliaires à une déconstruction des pratiques culturelles et liturgiques, donc de la sphère pratique et de la sphère symbolique, autrement dit, des représentations de l'Église (prêtres, paroisse, Dieu, communautés religieuses, etc). Au même moment, une crise culturelle d'une grande ampleur déferle sur l'Occident. Elle se manifeste d'une manière telle qu'elle prend par surprise les autorités religieuses qui n'avaient pas encore mis au point les formes liturgiques et les pratiques des sacrements appelées par Vatican II :

Les pratiques, les formes, les coutumes, le droit, les spiritualités et les mentalités qui pouvaient correspondre au « catholicisme conciliaire » n'étaient pas encore élaborés, car tout nécessitait une longue période d'expérimentation. Tout était encore en chantier, des règles et constitutions des congrégations et instituts religieux aux *ratio studiorum* pour la formation des futurs prêtres en passant par les institutions qui assuraient le gouvernement.<sup>60</sup>

Enfin, Vatican II ne touche pas tous les chrétiens de la même façon. Ici, le concept de « réception du concile », à la base des études de Gilles Routhier, peut s'avérer utile<sup>61</sup>. Le concept n'est pas neuf et fait l'objet d'interprétations variées<sup>62</sup>. Routhier n'élabore pas une théorie originale de la réception<sup>63</sup>, mais il veut la rendre davantage opérationnelle et plus apte à soutenir les analyses concernant des faits particuliers de réception. À ses yeux, seule la méthodologie de l'histoire sociale peut permettre de

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>61</sup> Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993, 265 p.

<sup>62</sup> Antonio Acerbi, « La réception de Vatican II dans un contexte historique changé », *Concilium*, no 166, (1981), p. 123-133; Voir la synthèse que fait Routhier de la pensée d'Aloïs Grillmaier, Yves Congar, William G. Rush et bien d'autres dans Routhier, *La réception d'un concile*, p. 54 et *supra*.

<sup>63</sup> La définition de la réception qui synthétise la plupart des visions des théologiens parle « d'un processus spirituel par lequel les décisions proposées par un concile sont accueillies et assimilées dans la vie d'une Église locale et deviennent pour celle-ci une vivante expression de la foi apostolique », *Ibid.*, p. 69.

bien en saisir le processus car quatre variables sont à considérer: le temps, l'espace, les acteurs et l'objet lui-même<sup>64</sup>. L'exemple des congrégations religieuses en est particulièrement révélateur. En plus de devoir passer par un *aggiornamento* respectueux des consignes du décret *Perfectæ caritatis* et du motu proprio *Ecclesiæ sanctæ*, les instituts religieux ont dû jongler avec ce que l'État québécois leur laissait de leurs anciens domaines sociaux et éducatifs. Aux dires de Routhier, aucune autre Église de l'aire nord-atlantique n'a été mise devant un pareil défi. Routhier et ses partenaires se sont donc attelés à mieux circonscrire les événements, à analyser les textes, leurs processus de rédaction, les tensions et les espoirs qu'ils ont causés et leur réception. Grâce à ces travaux, on commence à mieux comprendre la réception de ces textes dans les médias, dans les paroisses, chez les évêques et dans les groupes et associations religieuses. Par contre, la réception chez les communautés religieuses et les femmes attend encore un traitement plus complet<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Routhier, *La réception d'un concile*, p. 76 et 115.

<sup>65</sup> Au Canada, les deux études les plus intéressantes à ce jour se trouvent dans le recueil fait sous la direction d'Elizabeth M. Smyth, *Changing Habits*, Ottawa, Novalis, 2007 : Ellen Leonard, c.s.j., « The Process of Transformation : Women Religious and the Study of Theology, 1955-1980 » et Rosa Bruno-Jofré, « The Process of Renewal of the Missionary Oblate Sisters, 1963-1989 », p. 230-276. Bien qu'ils ne fassent pas explicitement référence au concept de réception, ils en abordent l'essence à travers les explications. Voir aussi Christiane Hourticq, « La place de la vie religieuse », dans Theobald, *Vatican II sous le regard des historiens*, p. 127-135. Du côté des thèses, il n'y en a pas une seule écrite spécifiquement en histoire. Elles ont toutes été publiées en ecclésiologie, en sociologie, en droit canonique ou en théologie. Celles qui sont données ici utilisent une méthodologie historique pour certains chapitres: Josephine Sferella, i.h.m., « The Response of Women Religious to Vatican II: An Exploratory Investigation Utilizing Etzioni's Theory of Societal Guidance », thèse de doctorat (sociologie), Detroit, Wayne State University, 1981, 338 f; Marjory Gallagher, « The Common Life: an Element of Apostolic Religious Institutes of Women », thèse de doctorat (droit canonique), Ottawa, Université Saint-Paul, 1995, 256 f; Mary Charlotte Chandler, « Supporting the Social Identity of Women Religious: a Case Study of one Apostolic Congregation of Women Religious in the United States », thèse de doctorat (Études religieuses) Berkeley, Graduate theological Union, 2001, 460 f.



## 1.2- L'histoire des femmes

« Ouvrières, travailleuses, féministes, religieuses, autant de femmes qui ont façonné le cours de l'histoire. Autant de vies, d'expériences inscrites dans notre mémoire collective »<sup>66</sup>. Au Canada, la Commission Bird dénonce, en 1968, les inégalités flagrantes qui affectent les femmes dans tous les domaines. La publication de ses conclusions en 1970<sup>67</sup> réactive, en quelque sorte, cette mémoire féministe et ouvre de nouvelles perspectives de recherche. Toute une génération d'historiennes se penche alors sur ce champ; elles proposent de nouvelles périodisations, s'attachent à des thèmes négligés et à des sources déconsidérées<sup>68</sup>. Il fallait faire sortir les femmes de l'ombre<sup>69</sup>. Le Québec n'est pas seul. Il s'agit d'un phénomène occidental qui s'étendra au reste du monde<sup>70</sup>. En fait, les historiennes voulaient briser cette image

<sup>66</sup> Marie Lavigne et Yolande Pinard, « Travail et mouvement des femmes : une histoire visible », dans Marie Lavigne et Yolande Pinard, (dir.), *Travailleuses et féministes. Les femmes dans la société québécoise*, Montréal, Boréal Express, 1983, p. 7.

<sup>67</sup> Le volet québécois du rapport est l'œuvre d'une pionnière de l'étude des femmes: Micheline Dumont-Johnson, « Histoire de la situation de la femme dans la province de Québec », dans *Tradition culturelle et histoire politique de la femme au Canada*, Études préparées pour la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (Commission Bird), Ottawa, 1971, 57 p.

<sup>68</sup> L'histoire entendue ici comme masculine, politique, militaire et événementielle connaît aussi, à la même époque, le choc simultané de l'approche de l'École des Annales. Plusieurs historiens contesteront la « scientificité » de l'histoire des femmes. Voir la défense de Micheline Dumont-Johnson, « Peut-on faire l'histoire de la femme? (note critique) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 29, no 3 (décembre 1975), p. 421-428; Nadia Fahmy-Eid, « Histoire, objectivité et scientificité. Jalons pour une reprise du débat épistémologique », *Histoire sociale/Social History*, vol. 24, no 46, (mai 1991), p. 9-34.

<sup>69</sup> « Nous avons choisi d'assembler les divers morceaux de cette histoire en dehors des allées toutes masculines [...] Il sera question de sujétion mais aussi de libération. Nous parlerons d'égalité (ou plutôt d'inégalité) mais aussi de différence », Le collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, p. 10.

<sup>70</sup> Alison Prentice, Paula Bourne, Gail Cuthbert Brandt et Beth Light, *Canadian Women : A History*, Toronto, Harcourt, Brace & Jovanovich, 1988, 496 p; Une version mise à jour a été publiée par une nouvelle équipe : Gail Cuthbert Brandt, Naomi Black, Paula Bourne et Magda Fahrni, *Canadian Women : A History*, Toronto, Nelson Education, 2011, 660 p.; Michelle Perrot et Georges Duby, (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, (5 volumes), Paris, Plon, 1990-1991; Nancy A. Hewitt, *A Companion to American Women's History*, New York, Wiley-Blackwell, 2004, 512 p. Aux États-Unis, un des textes fondamentaux qui « lance » en quelques sortes l'histoire des femmes est celui de Joan

d'enfermement et démontrer, au contraire, le dynamisme de la présence active des femmes dans la société. Deux voies sont particulièrement privilégiées durant ces années : l'étude des mouvements de femmes ainsi que la sphère du travail. À travers la plupart de ces études, l'influence du modèle d'analyse marxiste ainsi que du paradigme de l'exploitation masculine sont palpables. Nous sommes, ici, dans une culture du rattrapage et une approche clairement dichotomique qui cherchent à transmettre l'image de la femme comme victime des hommes ou agente de son propre développement, et à lui redonner une juste place dans la sphère sociohistorique.

Sur le plan associatif et politique, le travail effectué par les artisanes de la première vague féministe (1870-1940) suscite l'intérêt des chercheuses. Si, dans l'ensemble, ces groupes, largement dominés par les membres des bourgeoisies anglo-saxonne et francophone, soutiennent l'idée centrale de la famille et de la « vocation » traditionnelle de la femme comme mère et épouse, ils cherchent également à élargir leur espace d'intervention sociale au-delà de la philanthropie et de la religion, et ils militent pour un égalitarisme en termes juridiques et politiques<sup>71</sup>. La particularité socioculturelle du Québec due, entre autre, au poids de l'institution catholique et de son antiféminisme notoire, en fait un cas à part au Canada. D'abord, l'émancipation des Québécoises ne suit pas la même chronologie que celle des autres Canadiennes. Ensuite, si les femmes du Québec et du Canada tablent surtout sur un féminisme social ou de type « maternaliste », les premières se battent pour l'obtention du droit de vote alors que les autres œuvrent à la réforme du code civil et à l'élimination de

---

Kelly sur la Renaissance publié dans la revue *Signs*, en 1976. Nous avons utilisé la version imprimée dans un recueil de ses articles : Joan Kelly, *Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 1-18.

<sup>71</sup> Catherine L. Cleverdon, *The Women Suffrage Movement in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1974; Carol Lee Bacchi, *Liberation Deferred? The Ideas of the English-Canadian Suffragists, 1877-1918*, Toronto, University of Toronto Press, 1983, 203 p.; Yolande Pinard, « Les débuts du mouvement des femmes à Montréal, 1893-1909 » et Francine Fournier, « Les femmes et la vie politique », dans Lavigne et Pinard (dir.), *Travailleuses et féministes*, p. 177-198 et 337-358.

l'incapacité légale des épouses<sup>72</sup>. Alors que de nombreux politiciens canadiens anglais perçoivent le potentiel de cette nouvelle clientèle électorale, les élites laïques et religieuses du Québec, appuyées par une certaine presse conservatrice, maintiennent une opposition ferme à tout changement. Enfin, en dehors de Montréal, les militantes sont peu nombreuses et mal organisées<sup>73</sup>. C'est finalement lors de la Seconde Guerre mondiale que les Québécoises obtiennent leur droit de vote provincial (en 1940) et que, paradoxalement, les mouvements de femmes s'essoufflent jusqu'au tournant des années 1960.

Dans le contexte des années 1960, de nouveaux mouvements de femmes comme la Fédération des femmes du Québec (FFQ) ainsi que l'Association féminine d'éducation et d'action sociale (AFEAS) émergent. C'est aussi à cette époque que chemine l'idée d'une commission d'enquête sur la situation de la femme. Portée par une génération de femmes plus éduquées et désireuses de prendre le contrôle de leur vie, et ainsi de corriger les injustices qui affectent toutes les dimensions de la société, la seconde vague féministe déferlera sur l'Occident. Souvent perçu, à tort, comme une vague homogène radicale, le féminisme des années 1960 à 1980 emprunte différentes formes<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Cuthbert Brandt, Black, Bourne et Fahrni, *Canadian Women : A History*, p. 271.

<sup>73</sup> Voir le débat autour des fermières dans Le Collectif Clio, p. 392 et *supra*; Marie Lavigne, Yolande Pinard et Jennifer Stoddart, « La Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et les revendications féministes au début du 20<sup>e</sup> siècle » et Francine Fournier, « Les femmes et la vie politique au Québec », dans Lavigne et Pinard, *Travailleuses et féministes*, p. 199-216 et p. 337-358; Yolande Cohen, « Genre, religion et politiques sociales au Québec dans les années 1930, les pensions aux mères », *Canadian Review of Social Policy/Revue canadienne de politique sociale*, no 56 (2006), p.87-112; Karine Hébert, « Une organisation maternaliste au Québec : La Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et la bataille pour le vote des femmes », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 52, no 3 (hiver 1999), p. 315-344.

<sup>74</sup> Véronique O'Reilly et Louise Toupin (ed.), *Québécoises deboutte!* (2 tomes), Montréal, Remue-Ménage, 1982 et 1983, 212 p. et 370 p.; Micheline Dumont et Louise Toupin, (ed.), *La pensée féministe au Québec*, Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 2003, 372 p.



Les historiennes du Québec et du Canada se donnent l'objectif de démontrer l'agentivité des femmes dans les transformations socioéconomiques, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Le domaine du travail salarié, particulièrement en usine, suscite, dès le début, plusieurs études<sup>75</sup>. Le travail domestique attire aussi le regard des spécialistes<sup>76</sup>. En 1983, deux recueils de textes complémentaires, *Travailleuses et féministes* ainsi que *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*<sup>77</sup>, paraissent; les deux collections colligent les textes les plus importants de la décennie précédente en plus de proposer des inédits. La perspective s'élargit et questionne aussi la place et la nature du travail effectué dans les sphères domestique<sup>78</sup>, scolaire<sup>79</sup> et médicale<sup>80</sup>. On y découvre, en toile de fond, des enjeux socioéconomiques de reproduction, le poids des normes imposées par les hommes, mais aussi des contraintes provenant des femmes elles-mêmes. En dehors de l'identification de certains parcours exceptionnels, les études sur le domaine du travail révèlent finalement qu'un pourcentage peu élevé de femmes

<sup>75</sup> Joan Sangster, *Earning Respect : The Lives of Working Women in Small-Town Ontario, 1920-1960*, Toronto, University of Toronto, 1995, 334 p.; Pour une vision récente, consulter de la même auteure, *Transforming Labour. Women and Work in Post-War Canada*, Toronto, 2010, 414 p.

<sup>76</sup> Jennifer Stoddart et Veronica Strong-Boag, « And Things were Going Wrong at Home », *Atlantis*, vol. 1, no 1 (automne 1975), p. 38-44; Claudette Lacelle, « Les domestiques dans les villes canadiennes au XIX<sup>e</sup> siècle : effectifs et conditions de vie », *Social History/Histoire sociale*, vol. 15, no 29 (1982), p. 181-208; D. Suzanne Cross, « La majorité oubliée le rôle des femmes à Montréal au 19<sup>e</sup> siècle », dans Lavigne et Pinard (dir.), *Travailleuses et féministes*, particulièrement les pages 67 à 70.

<sup>77</sup> Lavigne et Pinard, (dir.), *Travailleuses et féministes*. et Nadia Fahmy-Eid et Micheline Dumont (dir.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*, Montréal, Boréal Express, 1983, 413 p.

<sup>78</sup> Robert McIntosh, « Sweated Labour : Female Needleworkers in Industrializing Canada », *Labour/Le Travail*, vol. 32 (automne 1993), p. 105-138; Bettina Bradbury, « L'économie familiale et le travail dans une ville en voie d'industrialisation : Montréal dans les années 1870 », dans Fahmy-Eid et Dumont, *op. cit.*, p. 287-318 et *Familles ouvrières à Montréal : genre et survie quotidienne pendant la phase d'industrialisation*, Montréal, Boréal, 1995, 368 p. (Version française de *Working Families: Age, Gender and Daily Survival in Industrializing Montreal*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 310 p.)

<sup>79</sup> Andrée Dufour et Micheline Dumont, *Brève histoire des institutrices au Québec de la Nouvelle-France à nos jours*, Montréal, Boréal, 2004, 219 p.

<sup>80</sup> Denyse Baillargeon « Praticiennes et patientes. Les femmes et la santé dans l'historiographie québécoise », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, no 1 (été 1999), p. 47-59; Denyse Baillargeon, *Naître, vivre et grandir: Sainte-Justine, 1907-2007*, Montréal, Boréal, 2007, 383 p.

laïques mariées se sont consacrées à un emploi à temps plein, du moins avant la Seconde Guerre mondiale. Enfin, la définition même du travail et son inscription dans une logique capitaliste et androcentrique, s'opposent aux multiples formes et expériences des activités non-rémunérées à temps partiel ou bénévoles qui participent à l'élargissement du rôle des femmes en périphérie des pôles traditionnels de l'emploi.

Dans la décennie qui suit, de nombreuses historiennes braquent leur regard sur l'occupation de l'espace domestique, les conditions de vie, la culture féminine, les manières d'être, la reconnaissance des différences hommes-femmes et la reproduction sociale. Parmi celles-ci, notons les travaux de Bettina Bradbury qui propose, dans une approche bien ancrée dans le matérialisme historique, une recherche empirique sur les conditions de vie des classes sociales et plus particulièrement des femmes et des familles ouvrières de Montréal au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>81</sup>. Elle est rejointe en certains points par Denyse Baillargeon qui s'est aussi penchée sur la vie des familles prolétaires montréalaises durant la crise des années 1930<sup>82</sup>. Les deux historiennes remettent en question les visions stéréotypées du confinement des femmes au strict espace familial. Les premières études des décennies précédentes qui traçaient une vision monolithique du modèle standardisé de la bonne mère de famille, épouse soumise, maîtresse de son intérieur et éducatrice chevronnée de ses enfants, sont remplacées par d'autres, plus nuancées. Ainsi, ces travaux illustrent la complémentarité du travail des filles non-mariées dans l'économie familiale. Ils démontrent aussi que pour beaucoup de femmes mariées des classes populaires, des périodes de travail dans des emplois sexuellement ségrégués alternent avec des retours à la maison. Cet espace

---

<sup>81</sup> Bettina Bradbury, *Working Families: Age, Gender and Daily Survival in Industrializing Montreal*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 310 p. Pour cette thèse, nous avons utilisé la version française du livre: *Familles ouvrières à Montréal: genre et survie quotidienne pendant la phase d'industrialisation*, Montréal, Boréal, 1995, 368 p.

<sup>82</sup> Denyse Baillargeon, *Ménagères au temps de la crise*, Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 1993, 312 p.

familial est lui-même le théâtre de divisions genrées des rapports entre ses membres ainsi que des tâches domestiques.

Le retrait des femmes de la sphère publique, particulièrement sur le plan des revendications politiques, a aussi été revisité par des spécialistes. Ainsi, l'obtention du droit de vote des femmes en 1918 au fédéral n'a pas signifié, loin s'en faut, la fin de leur militantisme. Au contraire, les historiennes, en élargissant le sens du concept « politique » au-delà du domaine strict de l'obtention du droit de vote, documentent dans de nombreuses études la palette variée des revendications des femmes, les nouvelles voies du féminisme ainsi que la prégnance de leur influence dans la vie publique canadienne<sup>83</sup>.

Toutes ces études illustrent que l'idée du confinement perpétuel à la sphère privée est un leurre. Il existe une vie sociale, culturelle, et associative extra-domestique pour les femmes de toutes les générations<sup>84</sup> qui consomment<sup>85</sup> et qui s'activent dans un

<sup>83</sup> Linda Kealey et Joan Sangster, *Beyond the Vote: Canadian Women and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, 349 p.; Joan Sangster, *Dreams of Equality: Women on the Canadian Left, 1920-1950*, Toronto, McClelland & Stewart, 1989, 273 p.; Janice Newton, *The Feminist Challenge to the Canadian Left*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1995, 272 p.; Linda Kealey, *Enlisting Women for the Cause: Women, Labour and the Left in Canada, 1890-1920*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, 335 p.

<sup>84</sup> Magda Fahrni, *Household Politics. Montreal Families and Postwar Reconstruction*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, 279 p.; Magda Fahrni, « Les femmes et la ville en temps de guerre et en temps de paix. Montréal dans les années 1940 », dans Serge Jaumain et Paul-André Linteau, (dir.), *Vivre en ville. Bruxelles et Montréal (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Peter Lang, 2006, p. 151-166; Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003, 291 p.; Cynthia Comacchio, *The Dominion of Youth. Adolescence and the Making of Modern Canada, 1920 to 1950*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2006, 298 p.; Aline Charles, *Quand devient-on vieille? Femmes, âge et travail au Québec, 1940-1980*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007, 391 p.

<sup>85</sup> Mary Vipond, « The Image of Women in Mass Circulation Magazines in the 1920s », dans Susan Mann et Alison Prentice, (dir.), *The Neglected Majority: Essays in Canadian Women's History*, Toronto, McClelland & Stewart, 1977, p. 116-124; Michelle Comeau, « Les grands magasins de la rue Ste-Catherine à Montréal : des lieux de modernisation, d'homogénéité et de différenciation des modes de consommation », *Revue d'histoire de la culture matérielle*, vol. 41 (printemps 1995); Valerie J.



univers défini d'une façon par les hommes, mais compris autrement par les femmes. Ce constat fondamental illustre à quel point les rapports sociaux sont conceptualisés au gré des visions, d'où l'importance d'une catégorie d'analyse comme le genre et toute l'historiographie qui en découle. Le genre est une catégorie d'analyse construite utilisée afin de caractériser des rapports sociaux fondés sur des distinctions perçues entre les sexes, et une façon d'expliquer des relations de pouvoir. Nous reviendrons sur cette catégorie d'analyse et les ouvrages importants qui l'utilisent dans notre partie sur le cadre conceptuel.

### 1.3-L'historiographie des femmes dans l'Église

L'historiographie religieuse des femmes est, comme nous l'avons déjà dit, un sous-ensemble à la confluence de deux plus vastes unités, ce qui crée parfois certaines confusions sur l'angle d'analyse qui doit prévaloir<sup>86</sup>. Dans l'historiographie d'avant les années 1970, la perspective de l'Église institutionnelle prévaut et la contribution des femmes s'inscrit à l'intérieur d'un cadre balisé par les intérêts de l'institution. Elles sont donc absentes des grands mouvements de l'histoire. Les seules exceptions autorisées, *imprimatur* oblige, sont les parcours exceptionnels d'héroïnes, de fondatrices et de grandes dévotes soumises à la hiérarchie ou à travers les histoires institutionnelles des congrégations<sup>87</sup>. C'est à partir des années 1970, que des œuvres

---

Korinek, *Roughing It in the Suburbs : Reading Chatelaine Magazine in the Fifties and the Sixties*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, 512 p.; Suzanne Marchand, *Rouge à lèvres et pantalons : des pratiques esthétiques féminines controversées au Québec, 1920-1939*, Montréal, Hurtubise HMH, 1997, 162 p.; Luc Côté et Jean-Guy Daigle, *Publicité de masse et masse publicitaire : le marché québécois des années 1920 aux années 1960*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, 362 p.

<sup>86</sup> « As a subfield, women's religious history is often caught in limbo between religious history and women's history », dans Janet Moore Lindman, « Women, Gender, and Religion in the Early Americas », *History Compass*, vol. 8, no 2, (2010), p. 197.

<sup>87</sup> Il serait trop long de faire ici la recension complète de ces types d'ouvrages, mais la consultation d'un ancien bilan en dévoile de nombreux titres. Voir Nive Voisine, « La production des vingt

inspirées par une méthodologie scientifique rigoureuse prennent place aux côtés d'une historiographie plus traditionnelle, c'est-à-dire rigoureuse sur le plan de sa documentation et du traitement de l'information, mais demeurant, au final, une apologie de l'œuvre religieuse<sup>88</sup>.

### 1.3.1- La vie consacrée au Québec

La pionnière en ce domaine est Micheline D'Allaire qui aborde, au tout début de la décennie de 1970, le recrutement des religieuses Augustines et l'aspect proprement économique de l'Hôpital-général de Québec<sup>89</sup>. Cette œuvre sera suivie par deux synthèses qui pavent la voie à l'histoire des fondations et à l'évolution des communautés religieuses de manière plus générale. Bernard Denault et Benoît Lévesque<sup>90</sup> ont utilisé une approche sociologique traditionnelle teintée d'androcentrisme<sup>91</sup> tandis que sœur Marguerite Jean<sup>92</sup> s'est concentrée sur les aspects juridiques et canoniques.

On peut véritablement parler d'un changement de paradigme avec l'arrivée de l'histoire des femmes au tournant des années 1980. Ce courant est particulièrement significatif dans la relecture du passé religieux du Québec. Aux yeux de l'historienne

---

dernières années en histoire de l'Église au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 15 (1974), p. 97-112.

<sup>88</sup> Deux exemples, Lucien Campeau, s.j., *Monumentæ Novæ Franciæ*, (9 volumes), Québec, Presses de l'Université Laval (vol. 1-3), Montréal, Bellarmin (4-9), 1967-1993; Gaston Carrière, o.m.i., *Histoire documentaire de la congrégation des Missionnaires oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada*, (11 volumes), 1957-1973.

<sup>89</sup> Micheline D'Allaire, « Origine sociale des religieuses de l'Hôpital général de Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 23, no 4 (mars 1970), p. 559-581 et *L'hôpital-général de Québec, 1692-1764*, Montréal, Fides, 1971, 251 p.

<sup>90</sup> Bernard Denault et Benoît Lévesque, *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*. Sherbrooke/Montréal, Université de Sherbrooke/Presses de l'Université de Montréal, 1975.

<sup>91</sup> Par approche traditionnelle, nous entendons le courant qui s'inspire des travaux de sociologie religieuse d'Émile Durkheim et de Joachim Wach.

<sup>92</sup> Marguerite Jean, *Évolution des communautés religieuses de femmes au Canada de 1639 à nos jours*. Montréal, Fides, 1977, 324 p.

Micheline Dumont, « poser les femmes comme sujets de l'histoire religieuse revient à déconstruire [leur] oubli dans l'histoire écrite et transmise, à constituer de nouveaux savoirs et contribuer à redéfinir le religieux par un questionnement »<sup>93</sup>. Cette dernière avait ouvert le feu avec un article, en 1978, relayé, deux ans plus tard, par celui de Danielle Juteau<sup>94</sup>. Ces auteures posent comme hypothèse que la présence de l'Église catholique a orienté les femmes désireuses d'accéder à des professions inédites ou des rôles de pouvoir vers les communautés religieuses. Cette situation leur offrait aussi une alternative à la nuptialité et la maternité.

Le travail phare de Marta Danylewycz s'inscrit dans cette ligne<sup>95</sup>. Elle a analysé avec finesse, pour la période 1840-1920, les fondements sociologiques et spirituels des vocations chez les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame et de la Miséricorde qui selon elle, constituaient des alternatives au mariage, à la maternité et au célibat laïc, en plus de répondre à des aspirations plus personnelles. Cette étude soulève la question de la préparation des communautés religieuses à l'ouverture de la société aux demandes scolaires, sociales, professionnelles et juridiques des femmes. Face à l'accélération du processus égalitariste de la société civile, les réponses offertes par les congrégations à leurs membres ainsi qu'aux femmes laïques étaient-elles adéquates? Barbara Cooper n'apporte pas une réponse ferme à ce propos non plus, tablant davantage sur les conditions socioéconomiques pour expliquer les entrées<sup>96</sup>. On le voit, de nombreuses questions demeurent sans réponses et on ne peut

<sup>93</sup> Dumont, « L'Histoire religieuse sans les femmes », p. 198.

<sup>94</sup> Dumont-Johnson, « Peut-on faire l'histoire de la femme? » et « Les communautés religieuses et la condition féminine », *Recherches sociographiques*, vol. 19, no 1 (janvier-avril 1978), p. 79-102 (repris dans Lavigne et Pinard, (dir.), *Travailleuses et féministes*, p. 271-292); Danielle Juteau-Lee, « Les religieuses du Québec : leur influence sur la vie professionnelle des femmes, 1908-1954 », *Atlantis*, vol. 5, no 2 (printemps 1980), p. 22-32.

<sup>95</sup> Marta Danylewycz, *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises, 1840-1920*, Montréal, Boréal, 1988, 246 p.; « Une nouvelle complicité : féministes et religieuses à Montréal, 1890-1925 », dans Lavigne et Pinard, (dir.), *Travailleuses et féministes*, p.245-269.

<sup>96</sup> Barbara J. Cooper, « In the Spirit : Entrants to a Religious Community of Women in Quebec, 1930-1939 », mémoire de maîtrise (histoire), Université McGill, 1983, 186 f.



qu'appuyer Micheline Dumont qui déplorait récemment que le concept de féminisme demeure encore en marge du courant historiographique socioreligieux<sup>97</sup>.

D'autre part, les principaux champs d'intervention des communautés religieuses ont fait aussi l'objet d'une analyse féministe. Nadia Fahmy-Eid, Micheline Dumont et leurs collaboratrices se sont penchées sur le domaine de l'éducation, proposant en de nombreuses études de construire un portrait global qui fait sortir les points d'ombre et de lumière<sup>98</sup>. Une des premières choses qui ressort pour l'éducation des filles est, sous une formule lapidaire, qu'« on les a informées un peu mais formées beaucoup »<sup>99</sup>. L'éducation des filles a donc, de ses origines jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, péché par son immobilisme pédagogique imposé par la vision d'une société et d'une Église patriarcales. L'enseignement du catéchisme, de la lecture et des travaux féminins n'autorisait les femmes qu'à une meilleure reproduction sociale à travers les échelons du marché matrimonial. Puis, durant le siècle suivant, sous l'impulsion de religieuses<sup>100</sup>, des pressions de la nouvelle économie et de la première vague féministe<sup>101</sup>, l'enseignement connaît une évolution caractérisée par l'augmentation du nombre de matières enseignées, des niveaux de formation offerts, la multiplication

<sup>97</sup> Dumont, « L'histoire religieuse sans les femmes », p. 198.

<sup>98</sup> Micheline Dumont et Marie-Paule Malouin, « Évolution et rôle des congrégations religieuses enseignantes féminines au Québec, 1840-1960 », *SCHEC, Sessions d'Études*, vol. 50 (1983), p. 201-230; Micheline Dumont et Nadia Fahmy-Eid, (dir.), *Les couventines. L'Éducation des filles au Québec dans les congrégations religieuses enseignantes, 1840-1960*, Montréal, Boréal, 1986, 315 p; Marie-Paule Malouin, *Ma Sœur, à quelle école allez-vous? Deux écoles de filles à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Boréal, 1985, 171 p.

<sup>99</sup> Nadia Fahmy-Eid et Nicole Thivierge, « L'éducation des filles au Québec et en France (1880-1930) : une analyse comparée », dans Fahmy-Eid et Dumont (dir.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*, p. 220.

<sup>100</sup> La concurrence entre communautés religieuses pour les fins de recrutement d'élèves et de postulantes n'est pas à négliger non plus.

<sup>101</sup> Danylewycz, « Une nouvelle complicité ».

des écoles spécialisées culminant avec l'autorisation de dispenser le cours classique<sup>102</sup>.

Les historiennes féministes ont décrit cette évolution de l'éducation des filles comme une « appropriation collective », une instrumentalisation volontaire des moyens disponibles aux différentes époques afin d'établir un espace d'épanouissement pour la gent féminine dans un contexte patriarcal. Cette vision d'une agentivité généralisée des religieuses pêche toutefois par un positivisme trop appuyé. Les communautés anciennes des grands centres telle la Congrégation de Notre-Dame à Montréal ou les Ursulines à Québec, ont été autorisées à tester de nouvelles voies pédagogiques, mais ce privilège a été le plus souvent limité à elles seules, strictement surveillé par le clergé et n'a touché qu'une fraction infime des femmes. De plus, des années 1920 jusqu'au tournant des années 1960, l'objectif fondamental de l'éducation demeure celui de former de bonnes mères de famille, d'où le déploiement spectaculaire des Écoles ménagères à travers la province. Ce n'est vraiment qu'après les années 1960 que la donne change, mais les régions ne sont pas toutes touchées de la même façon et au même rythme<sup>103</sup>.

Toutefois, on ne peut nier, non plus, le marquage majeur des congrégations sur le système d'éducation, social et médical de la province<sup>104</sup> et le fait que certaines

<sup>102</sup> Voir entre autres Nicole Thivierge, « L'enseignement ménager, 1880-1970 », Michèle Jean « L'enseignement supérieur des filles et son ambiguïté : le collège Marie-Anne, 1932-1958 » dans Fahmy-Eid et Dumont (dir.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*, p. 119-170; Marie-Paule Malouin et Micheline Dumont, « L'évolution des programmes d'études (1850-1960) » et Claudette Lasserre, « La pédagogie (1850-1950) », dans Dumont et Fahmy-Eid (dir.), *Les couventines*, p. 83-140. Voir aussi « La tradition éducative des religieuses enseignantes », (chapitre 3) dans Micheline Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes?*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 63-92.

<sup>103</sup> Lucia Ferretti, « La philosophie de l'enseignement » dans Dumont et Fahmy-Eid, p.143-166; Fahmy-Eid et Dumont, *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*, p. 5-220; Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes?*, p. 89 et *supra*; Gaétane Guillemette, « Un tournant à risque...Le difficile passage de la décomposition à la recomposition des Sœurs de Notre-Dame-du-Perpétuel-Secours », thèse de doctorat (Théologie), Québec, Université Laval, 2003, 580 f.

<sup>104</sup> Dumont et Fahmy-Eid, *Les Couventines*, p. 264; Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes?*, p. 71.

décisions soient porteuses, à plus long terme, de changements. Alors, pour reprendre l'expression de Denyse Baillargeon, les religieuses furent-elles des « féministes sans le savoir? »<sup>105</sup> Dans sa thèse de doctorat, Marie-Paule Malouin a proposé comme explication que le lien de « vassalité » des religieuses avec l'Église patriarcale leur permettait de réaliser des choses que le commun des femmes ne pouvait pas<sup>106</sup>. Ainsi, les initiatives prises par les religieuses s'inscrivaient dans un cadre institutionnel balisé et toléré dans lequel on autorisait des tâches sexuées.

En tournant notre regard vers les titres des années 1990, on retrouve quelques parutions qui utilisent la perspective féministe. Plusieurs de ces travaux cherchent à saisir l'entièreté de l'expérience des femmes. Ils s'inscrivent dans une tradition de regards croisés multidisciplinaires lancée, à la fin des années 1970, par Elizabeth J. Lacelle, une pionnière des études sur les femmes et la religion<sup>107</sup>. Plusieurs autres auteures lui ont emboîté le pas et ont exposé le paradoxe de la fidélité des femmes à une institution qui les utilise sans leur accorder une égalité de fait et elles proposent des réflexions scientifiques traversées par des dimensions militantes, parfois aussi mystiques<sup>108</sup>.

Elizabeth Rapley s'est penchée très tôt sur les femmes de la France et de la Nouvelle-France à travers deux ouvrages dans une perspective française d'histoire des

<sup>105</sup> Denyse Baillargeon, « Des voies/x parallèles : L'histoire des femmes au Québec et au Canada (1970-1995), *Sextant* vol. 4 (1995), p. 149; C'est aussi le titre du livre-bilan déjà cité de Micheline Dumont.

<sup>106</sup> Marie-Paule Malouin, « Les rapports entre les hommes et les femmes et le processus de laïcisation de la formation des maîtres au Québec (1939-1969) », thèse de doctorat (histoire), Montréal, Université de Montréal, 1996, 396 f.

<sup>107</sup> Elizabeth J. Lacelle, (dir.), *La femme et la religion au Canada français : un fait socio-culturel*, Montréal, Bellarmin, 1979, 232 p. ; *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires*, Montréal, Bellarmin, 1983, 246 p.

<sup>108</sup> Anita Caron, (dir.), *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, VLB éditeur, 1991, 254 p. ; Évelyne Tardy et al., (dir.), *Les Bâtisseuses de la cité*. Montréal, ACFAS, 1993, 407 p.; Denise Veillette, (dir.), *Femmes et religions*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, 466 p.

mentalités<sup>109</sup>. Le livre décrit des comportements dont elle clame l'unicité au XVII<sup>e</sup> siècle alors qu'ils s'inscrivent dans un mouvement plus large de re-christianisation tridentine dominé par l'appareil ecclésial masculin. Dans celui qui porte sur la vie dans le cloître, la dimension proprement religieuse de la vie est évacuée, alors qu'elle s'incarnait dans tous les gestes du quotidien.

L'une des contributions les plus originales dans le domaine religieux est certainement celle de la sociologue Marie-Andrée Roy et son livre, *Les ouvrières de l'Église*<sup>110</sup>. Militante reconnue du milieu religieux, membre du collectif féministe et croyant *L'Autre parole*, elle travaille depuis plus de vingt ans sur les rapports entre l'institution ecclésiale et les femmes, particulièrement sur la dimension des rapports de pouvoirs entre hommes-clercs et femmes laïques. Elle constate que l'Église, comme institution, se structure de manière purement androcentrique et ne laisse à peu près aucun espace aux femmes. Au-delà du rappel de la situation historique des femmes dans l'Église et des motivations qui ont mené à l'émergence de groupes de revendications, nous nous situons ici dans une littérature de combat. L'ouvrage permet de se faire une bonne idée des pratiques et des discours issus du féminisme chrétien. Loin de se construire en vase clos, il témoigne clairement de ses ramifications avec les branches américaines et françaises par les nombreuses références bibliographiques qu'il rappelle<sup>111</sup>.

Roy propose, à l'aide de la sociologie du pouvoir de Weber, de la sociologie religieuse de Pierre Bourdieu et de la sociologie féministe de Colette Guillaumin, de :

---

<sup>109</sup> Elizabeth Rapley, *The Devotes: Women and Church in Seventeenth-Century France*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1992, 312 p.; *A Social History of the Cloister. Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2001, 378 p.

<sup>110</sup> Marie-Andrée Roy, *Les ouvrières de l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996, 417 pages.

<sup>111</sup> Nous reviendrons sur les apports bibliographiques de la théologie féministe un peu plus loin dans la thèse.



Considérer les discours et les pratiques des femmes dans l'Église, afin d'établir leur contribution à la vie ecclésiale et de préciser leur position dans cette institution. De déceler les rapports de pouvoir qui s'établissent entre les femmes laïques et les hommes clercs, en tenant compte des règles de fonctionnement qui prévalent dans l'institution ecclésiale et des modes de reproduction du pouvoir qui y sont effectifs. D'examiner la perception qu'ont les femmes du pouvoir, de l'influence qu'elles exercent dans l'Église, et les attentes à ce sujet.<sup>112</sup>

L'étude de Roy se penche sur le personnel laïc diocésain féminin (agentes de pastorale, chancelières, catéchumènes, administratrices). Elle étudie les impacts de la sécularisation et de l'insertion des femmes sur la structure de l'Église au Québec. De plus, elle se questionne sur la possibilité d'une prise en main du pouvoir ecclésial par les femmes<sup>113</sup>. Elle fournit d'abord un état de la recherche sur la place des femmes dans l'Église en analysant une série d'écrits en provenance de la France, des États-Unis et du Québec. Elle se permet aussi de consacrer une partie non négligeable de l'espace de cette section à la théologie féministe. Il ne s'agit donc plus d'une étude sociologique du pouvoir, mais bien d'une sociologie religieuse marquée par la théologie féministe et celle de la libération. En recourant à cette approche, la chercheuse vise à « adopter une distance critique à l'endroit du discours théologique masculin [et illustrer ainsi que l'organisation ecclésiale se moule à un modèle patriarcal] »<sup>114</sup>. L'insertion du discours des théologiennes féministes permet donc, selon elle, de mieux observer les revendications des travailleuses de l'Église.

L'essai se continue par une analyse de la structure horizontale ainsi que verticale du pouvoir (légal, traditionnel, charismatique), des composantes humaines (clergé) et administratives (diocèses, paroisses) de l'Église, dans le contexte sociohistorique des années 1960 à 1990. Elle introduit d'abord une définition des femmes dans l'Église, à

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>113</sup> Elle le définit comme « la capacité personnelle ou institutionnelle, individuelle ou collective, de décider, d'orienter, de changer, d'exécuter, de sanctionner, de contrôler des discours, des pratiques et des organisations », p. 35.

<sup>114</sup> Roy, *Les ouvrières de l'Église*, p. 95-96.

partir du droit canon, mais aussi des déclarations de l'Association des évêques catholiques du Québec et de textes de certains évêques. Par la suite, elle fournit une typologie des femmes afin de mieux cerner les interactions de celles-ci avec l'institution catholique<sup>115</sup>. Cela structure une grille d'analyse qu'elle applique à l'ensemble des femmes qui ont œuvré dans l'Église depuis les années 1970. Elle conclut, pour ces femmes, à une invisibilité, une subordination et, pour plusieurs, une certaine méconnaissance de leur situation d'exploitation, d'où le « réveil » et la contribution de deux types de femmes, les progressistes et les radicales, à la mise en place d'un discours revendicateur qui réclame des changements auprès des autorités religieuses. Les trois derniers chapitres couvrent la participation des femmes à la vie paroissiale à partir d'entrevues d'intervenantes et de prêtres, la notion de pouvoir tel qu'il y est vécu et les avenues possibles d'appropriation des pouvoirs à ce niveau de l'Église. Enfin, elle termine son ouvrage avec un curieux chapitre, mi-bilan, mi-prospectives d'avenir, sur la présence des femmes dans les diverses instances ecclésiales.

L'ouvrage de Roy soulève plusieurs commentaires. Il est indéniable que l'Église catholique du Québec est androcentrique et qu'elle n'a pas permis aux femmes d'occuper des postes décisionnels. Néanmoins, en mettant de l'avant le concept dominant/dominé, Roy définit les femmes comme des victimes passives (depuis des centaines d'années) et n'attribue la volonté de changement qu'à la frange la plus déterminée des féministes des quatre dernières décennies. Elle néglige pourtant un groupe important de femmes dans l'Église: les religieuses. Elle avoue son parti-pris au début de son étude, dans une note en bas de page :

Cette étude ne prétend pas circonscrire la réalité propre aux femmes religieuses qui travaillent dans l'Église. Les religieuses partagent avec les femmes laïques plusieurs points de ressemblance, mais elles s'en différencient à plusieurs égards. Par exemple elles prononcent des vœux, notamment celui

<sup>115</sup> Elle distingue les intégristes, les traditionnelles, la majorité silencieuse, les féministes promotionnelles et les féministes radicales.



d'obéissance, qui peuvent interférer dans leur manière de vivre les rapports de pouvoir.<sup>116</sup>

Elle appuie cette idée par une explication sur la situation économique des religieuses qui sont prises en charge par leurs communautés déclarant, du même souffle, que leurs revendications sur leurs conditions de travail n'étaient pas les mêmes<sup>117</sup>. Or, d'un point de vue strictement canonique, les religieuses apostoliques, celles qui font des vœux simples, ne diffèrent pas des laïques. Leur contribution volontaire dans l'Église et la société ne peut être écartée du simple revers de la main. En ce sens, l'explication binaire de Roy impose des limites à l'objet d'étude. Une analyse plus nuancée dans la longue durée aurait permis de considérer toutes les contributions des femmes. Cette carence du livre doit donc être soulignée. Méthodologiquement, il y a aussi un problème de taille. La plupart des statistiques utilisées ne spécifient pas le statut des répondantes. C'est donc possible qu'une partie de l'échantillon utilisé soit composé de religieuses puisqu'elles occupent souvent des fonctions pastorales. Ceci dit, la nomenclature des fonctions inventoriées par Roy rafraîchit notre regard sur l'appropriation du travail par les femmes dans l'Église et particulièrement les religieuses.

La théorie de l'appropriation du travail s'expose aussi dans les recherches sociologiques de Nicole Laurin, Danielle Juteau et de leurs collaboratrices. Elles ont brossé un portrait descriptif des cohortes successives de religieuses, en plus de fournir des données sur leur vie professionnelle<sup>118</sup>. Les deux sociologues s'inspirent des travaux de Colette Guillaumin qui construit sa théorie sur une appropriation du corps et de la productivité des femmes par les hommes. Pour Laurin et Juteau, les

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, note *infra* 6, p. 24.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Laurin, Juteau et Duchesne (dir.) *À la recherche d'un monde oublié*; Danielle Juteau et Nicole Laurin, *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec, de 1901 à 1971*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1997, 194 p.

religieuses ne sont pas désincarnées, ce sont des « êtres de chair et d'os, ce sont des femmes et des travailleuses », objet d'appropriation et d'exploitation<sup>119</sup>. Tout comme Micheline Dumont et Marta Danylewycz, elles soulignent les dimensions de contradiction et de compromis inscrits dans les projets apostoliques des congrégations religieuses au courant des siècles. Bien que les données statistiques fournies sur les religieuses aux plans ethnique, familial, social et géographique soient impressionnantes, elles ne sont pas exemptes de reproches.

Dans un article qu'elle coécrit, Lucia Ferretti conteste la thèse de la surreprésentation des postulantes des zones rurales éloignées et la vision manichéenne des auteures. L'origine terrienne n'est pas repoussée, mais on ne peut pas saisir l'éclosion de la décision vocationnelle sans observer « l'enfance et la jeunesse de celles qui ont choisi la vie religieuse »<sup>120</sup>. Ce que souligne Lucia Ferretti ici, c'est qu'un appareil statistique imposant doublé d'un cadre théorique sérieux et d'une méthodologie adéquate ne peut pas pénétrer l'entière du phénomène des communautés religieuses et appréhender les phénomènes de croissance ou de crise qui les ont marquées, ou encore les motifs d'entrée ou de sortie de leurs membres, selon les époques. À toute la dimension technique, il faut aussi un souci culturel et social. Les auteures ont préféré une trame féministe matérialiste alors que le genre pouvait éclairer le sujet différemment<sup>121</sup>. En ce sens, *À la recherche d'un monde oublié* se présente un peu

<sup>119</sup> « L'appréhension de l'oppression et de l'exploitation subies par les femmes exige l'examen du rapport homme-femme en tant que rapport social spécifique et autonome. Il fallait développer une approche matérialiste [...], expliquer les femmes, y compris les religieuses, sur la base de leur activité et de leur travail et non pas strictement sur celle de leur vocation », *Ibid.*, p. 9 et 14.

<sup>120</sup> Lucia Ferretti et Chantal Bourassa, « L'éclosion de la vocation religieuse chez les sœurs dominicaines de Trois-Rivières: pour un complément aux perspectives de l'historiographie récente », *Histoire sociale/Social History*, vol. 36, no 71 (mai 2003) p. 225-253, particulièrement la page 235.

<sup>121</sup> Elles le savaient pourtant : « Réalité à deux faces : Comment donc comprendre ces femmes, à la fois bâtisseuses et blanchisseuses? Elles nous semblaient encore plus femmes que les laïques, à la fois plus affirmées et plus aliénées » dans Laurin, Juteau et Duchesne, *À la recherche d'un monde oublié*, p. 17.

comme le miroir féminin de l'ouvrage de Raymond Hostie publié en 1972<sup>122</sup>. À l'époque où le livre est diffusé, le genre n'existe pas encore comme catégorie d'analyse<sup>123</sup>. Il désire saisir « l'intelligence des lignes de force qui se font jour dans cet ensemble »<sup>124</sup>. Il reconnaît la coexistence de « deux réseaux relationnels pratiquement étanches » et une prépondérance des femmes dans l'Église mais sans plus. Son analyse porte sur les communautés masculines et il fait ressortir quantités d'informations sociogéographiques, matérielles et professionnelles sur celles-ci et les considère valables pour les femmes. Par contre, il recourt au processus de cycle de vie que les sociologues québécoises n'ont pas évalué. Il faut aller voir ailleurs, du côté de Paul-André Turcotte et de Gaétane Guillemette pour retrouver ce concept.

Paul-André Turcotte, un Clerc de Saint-Viateur (CSV) formé auprès de Jean Ségué, a marqué le domaine avec plusieurs publications depuis trente ans<sup>125</sup>. De l'autre côté, Gaétane Guillemette, une Sœur de Notre-Dame du Perpétuel Secours (SNDPS), se fait lentement connaître en dehors des cercles de théologie pastorale depuis le début des années 2000. Le premier titre de Turcotte traite de sa propre congrégation<sup>126</sup>. Il veut que le lecteur saisisse « l'analyse sociohistorique des bouleversements survenus dans une congrégation religieuse enseignante par suite de la réforme scolaire et des décisions conciliaires »<sup>127</sup>. Turcotte souligne que l'Église ne pouvait pas contrôler l'américanisation rapide du mode de vie et le désir de l'État québécois de s'impliquer dans la gestion des institutions sociales qu'il finançait de plus en plus. L'Église et les communautés religieuses ne semblent pas avoir mesuré toutes les implications des

<sup>122</sup> Raymond Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*. Paris, Desclée de Brouwer, 1972, 381 p.

<sup>123</sup> Micheline Dumont lui reproche son manque d'ouverture aux femmes. Voir Dumont, « L'histoire religieuse sans les femmes », p. 201.

<sup>124</sup> Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, p. 15.

<sup>125</sup> Nous nous inspirons du bilan qu'il traçait lui-même dans : Paul-André Turcotte, « La socio-histoire des communautés québécoises », *Études d'histoire religieuse*, vol. 57, (1990), p. 47.

<sup>126</sup> Paul-André Turcotte, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*. Montréal, Bellarmin, 1981, 366 p.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 20.

changements dans leurs champs traditionnels d'action et sur leur structure de plausibilité<sup>128</sup>. De son côté, Guillemette se penche sur le phénomène de transition que vivent les congrégations religieuses féminines du Québec en identifiant pour son cas type, sa congrégation, les effets conjoints de déstructuration et de restructuration sur les religieuses et sur l'avenir de la communauté<sup>129</sup>. Turcotte et Guillemette démontrent que les CSV et les SNDPS se sont lancés paradoxalement dans une série de prises en charge d'institutions en plus de d'investir dans de nombreux projets immobiliers. Avec cette capitalisation intensive des biens matériels et symboliques, les CSV et les SNDPS croyaient conserver un leadership en plus d'inspirer davantage sur le plan spirituel<sup>130</sup>. Néanmoins, dans le contexte d'une nouvelle abondance matérielle, cela n'inspire plus les laïcs qui se détachent du religieux.

La force de Turcotte réside dans les nuances de sa vision. L'appareil théorique de la sociologie lui permet de distiller par petites doses les explications de la chute des communautés, l'effritement de leur cohésion et leur nouvelle quête de sens. D'après lui, « le spécimen étudié ne doit pas être considéré comme isolé, mais recoupe l'évolution de la plupart des ordres religieux occidentaux depuis les années soixante »<sup>131</sup>. Cette vision rejoint la thèse de Gaétane Guillemette sur les SNDPS qui s'inspire de l'écocycle de composition/décomposition des organisations de David Hurst que Turcotte n'utilise ou ne connaît pas<sup>132</sup>.

Contrairement à Guillemette qui expose les assises spirituelles de sa communauté, il est difficile d'en saisir une définition claire chez Turcotte. Il schématise la place de la

---

<sup>128</sup> La structure de plausibilité consiste en une conceptualisation mentale et réelle que des individus appartenant à un groupe spécifique se donnent afin de rendre crédible leur mode de vie spécifique.

<sup>129</sup> Guillemette, « Un tournant à risque », p. 3.

<sup>130</sup> Turcotte, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille.*, p. 100; Guillemette, « Un tournant à risque », p. 172.

<sup>131</sup> Turcotte, *L'éclatement d'un monde*, p. 351.

<sup>132</sup> Guillemette, « Un tournant à risque », p. 15-18.



liturgie ou de la messe dans le quotidien des CSV, il esquisse bien les ramifications théoriques avec l'école française de spiritualité, mais cela ne nous permet pas de saisir le poids de cette dimension dans la structure de plausibilité. Or, il nous semble que cela est d'une importance capitale, si l'on compare les congrégations apostoliques aux grands ordres (dans le sens canonique du terme, dominicains, bénédictins, carmes, etc.). La crise les a touchés aussi, mais ils semblent maintenir une plausibilité plus ferme et constante, principalement par leurs fondements spirituels et leur vie communautaire. La typologie des congrégations apostoliques porte-t-elle en elle-même l'explication de leur chute plus dramatique? Cela semble vraisemblable, car Guillemette démontre, tout comme Turcotte, que la plausibilité de l'œuvre d'enseignement des SNDPS s'effondre tout aussi rapidement que chez les Viatoriens et qu'une profonde confusion affecte les membres de l'institut religieux.

Alors que Turcotte met l'accent sur la Révolution tranquille et s'aventure finalement peu dans les détails des réformes conciliaires, Guillemette croise l'ensemble des impacts des deux épisodes sur la congrégation. Turcotte prend position pour la Révolution tranquille et la sécularisation alors que Guillemette tient compte des dimensions structurelles, culturelles et religieuses. Turcotte laisse penser que les questions de l'influence du Magistère romain sont finalement de peu d'importance sur les CSV, sauf peut-être dans les attitudes et les directives des dirigeants. Les réformes conciliaires restent accessoires, les problèmes découlant surtout de la nouvelle donne politique et sociale québécoise.

Sur ce plan Guillemette mesure mieux les effets conjoints des deux événements. Alors que les transformations liées à la Révolution tranquille s'estompent déjà au milieu des années 1970, celles de Vatican II se poursuivent clairement jusqu'au milieu des années 1980, voire au début des années 1990. De plus, pour une communauté déployée outre-frontière ou ayant un membership ethnique varié, la Révolution tranquille ne peut être la seule variable. Il faut tenir compte de l'impact de Vatican II pour les Québécois catholiques. D'autre part, le phénomène de la



capitalisation matérielle et symbolique qu'expose Turcotte soulève aussi bien des questions. Dans le cas des CSV et des SNDPS, la prégnance des grandes œuvres éducatives est demeurée trop forte. La course effrénée dans la capitalisation symbolique et matérielle des Viatoriens et la difficulté des SNDPS à se départir d'édifices historiques illustrent à quel point l'adaptation fut ardue pour ces congrégations. Les auteurs ne font pas de références aux aspects culturels et historiques susceptibles d'expliquer cette situation. De plus, Turcotte offre une vision androcentrique de la crise. Il ne traite pas vraiment des communautés féminines, mais on ne peut pas lui reprocher son choix d'objet d'étude.

En comparant son travail avec celui de Guillemette, on saisit que son modèle s'applique aussi aux congrégations de femmes, mais la structure de plausibilité ne se présente pas nécessairement de la même manière, dans la mesure où les rapports de pouvoir sont plus marqués et profonds et que les femmes se sont constamment ajustées aux exigences du clergé. On le voit bien, Turcotte a ouvert la porte à de nouvelles recherches et Guillemette répond dans une perspective féminine aux mêmes interrogations sociologiques.

Ce type de sociologie a profondément marqué la production historique portant sur les communautés religieuses au Québec. Quelques années avant son travail en histoire économique sur la dot pour les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Micheline D'Allaire s'est penchée sur la période mouvementée des années 1960 à 1980<sup>133</sup>. Publié au tout début de la vague d'ouvrages féministes portant sur les communautés religieuses<sup>134</sup>, c'est le seul livre écrit par une historienne, exception faite de celui de Micheline Dumont en

<sup>133</sup> Micheline D'Allaire, *Les dots des religieuses au Canada français, 1639-1800*, Montréal Hurtubise HMH, 1986, 244 p.; *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec, 1960-1980*. Montréal, Éditions Bergeron, 1983, 564 p.

<sup>134</sup> Voir Fahmy-Eid et Dumont (dir.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*; Lavigne et Pinard, *Travailleuses et féministes*.

1995<sup>135</sup>, qui tente un bilan global sur le thème central des communautés religieuses<sup>136</sup>. Le livre fut mal reçu par plusieurs archivistes et historiennes<sup>137</sup>. D'Allaire défend d'ailleurs mollement son livre, quelques années plus tard, en disant qu'il ne « vaut avant tout [que] pour les témoignages [...] des religieuses en plein désarroi »<sup>138</sup>.

Bien que le féminisme et la nouvelle histoire sociale balaient le domaine, une série de publications universitaires à caractère traditionnel vient combler certains vides historiographiques en touchant différentes périodes, régions et communautés religieuses du Québec<sup>139</sup>. On identifie le travail de Gisèle Huot sur Philomène Labrecque, la fondatrice de la première communauté dominicaine apostolique<sup>140</sup>, les ouvrages de Denise Robillard sur les Sœurs de la Providence et de Notre-Dame du Bon-Conseil<sup>141</sup>, le pavé d'Émilien Lamirande sur Élisabeth Bruyère<sup>142</sup>, le tryptique de Nive Voisine et ses coéquipières sur les Sœurs de la Charité de Québec<sup>143</sup>, le

<sup>135</sup> Dumont, *Les religieuses étaient-elles féministes?*

<sup>136</sup> J'exclus ici les livres traitant l'Église catholique dans son ensemble et le dernier ouvrage de Micheline D'Allaire, *Les communautés religieuses de Montréal*, (2 volumes), Montréal, Méridien, 1997 et 2002, 168 p. et 278 p.

<sup>137</sup> Micheline Dumont y trouve la dimension analytique et l'approche méthodologique faible. Voir *Les religieuses étaient-elles féministes?*, p. 58.

<sup>138</sup> Micheline D'Allaire, « Mon approche de l'histoire des congrégations religieuses », *Études d'histoire religieuse*, vol. 57, (1990), p. 40.

<sup>139</sup> Cette situation découle souvent de l'orientation voulue par les communautés elles-mêmes qui financent les recherches.

<sup>140</sup> Gisèle Huot, *Une femme au séminaire : Marie de la Charité (1852-1920), fondatrice de la première communauté dominicaine au Canada (1887)*, Montréal, Bellarmin, 1987, 525 p.

<sup>141</sup> Denise Robillard, *Émilie Tavernier-Gamelin*, Montréal, Méridien, 1988, 330 p; *La traversée du Saguenay. Cent ans d'éducation. Les Sœurs de Notre-Dame du Bon-Conseil de Chicoutimi, 1894-1994*, Montréal, Bellarmin, 1994, 641 p.

<sup>142</sup> Émilien Lamirande, *Élisabeth Bruyère (1818-1876), fondatrice des Sœurs de la Charité d'Ottawa (Sœurs Grises)*, Montréal, Bellarmin, 1993, 802 p.

<sup>143</sup> Nive Voisine, Yvonne Ward et coll., *Histoire des Sœurs de la charité de Québec*, (3 tomes), MNH, 1998, 302 p., 305 p. et 344 p. Nive Voisine est l'auteur du premier tome et a collaboré aux deux autres. Il est aussi l'auteur d'une histoire exhaustive de la première communauté de frères enseignants au Canada : Nive Voisine, *Les frères des Écoles chrétiennes au Canada*, (3 tomes), Sainte-Foy, Anne Sigier, 1987, 1991 et 1999, 443 p, 471 p., 407 p.

regard posé sur Marie de l'Incarnation et les premières enseignantes de la colonie par Guy-Marie Oury<sup>144</sup>, les écrits de Patricia Simpson sur la Congrégation de Notre-Dame<sup>145</sup>, la commande faite à Chantal Gauthier<sup>146</sup> et, enfin, l'œuvre de Guy Laperrière sur les congrégations françaises exilées au Québec<sup>147</sup>. Ces livres s'inscrivent dans cette voie érudite qui tente, avec des résultats inégaux, d'historiciser les communautés dans leur contexte social. Ces auteurs offrent une mine d'informations historiques et techniques mais, pour innover dans ce type de sujet, il faut utiliser des catégories d'analyse qui permettront d'aller au-delà de l'histoire institutionnelle.

Le diptyque que consacre François Rousseau aux Augustines et à l'Hôtel-Dieu de Québec est un bel exemple à approfondir<sup>148</sup>. Comme Normand Perron avant lui, Rousseau installe son objet d'étude dans le contexte socioculturel et scientifique des différentes époques et l'inscrit dans la mouvance de la médicalisation et de la professionnalisation des institutions<sup>149</sup>. Il travaille à la jonction de deux courants historiographiques issus des *Annales*, soit l'histoire quantitative et celle des mentalités. Loin de se limiter à une histoire intramurale de l'institution, Rousseau met en perspective son objet d'étude avec trois structures ambiantes : le contexte socioéconomique du Québec, le domaine des soins de la santé et le poids des

<sup>144</sup> Guy-Marie Oury, *Les Ursulines de Québec, 1659-1853*, Sillery, Septentrion, 1999, 370 p.

<sup>145</sup> Patricia Simpson, *Marguerite Bourgeoys et Montréal, 1640-1665*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1997, 269 p; *Marguerite Bourgeoys et la Congrégation de Notre-Dame, 1665-1700*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2007, 303 p.

<sup>146</sup> Chantal Gauthier, *Femmes sans frontières. L'Histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception, 1902-2007*, Montréal, Carte blanche, 2009, 498 p.

<sup>147</sup> Guy Laperrière, *Les congrégations religieuses de la France au Québec, 1880-1914* (3 volumes), Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, 1999, 2005, 228 p., 596 p. et 730 p.

<sup>148</sup> François Rousseau, *La croix et le scalpel. Histoire des Augustines et de l'Hôtel-Dieu de Québec*. (tome 2) Sillery, Septentrion, 1994, 492 p. Nous ne présenterons ici que le second tome couvrant la période 1892-1989.

<sup>149</sup> Normand Perron, *Un siècle de vie hospitalière au Québec. Les Augustines et l'Hôtel-Dieu de Chicoutimi, 1884-1984*, Québec/Chicoutimi, Les Presses de l'Université du Québec/Les Augustines de la Miséricorde de Jésus, 1984, 439 p.

dimensions religieuses, spirituelles et charitables dans l'adaptation de l'œuvre des Augustines. Ce jeu d'échelles qui part toujours du plus grand vers le plus petit, nous laisse parfois l'impression de lire une histoire socioéconomique du Québec plutôt que celle d'une congrégation religieuse. Pourtant, Rousseau assume complètement ses choix en évoquant ici l'idée qu'une congrégation peut bien être cloîtrée, son œuvre sociale l'oblige constamment à s'adapter et à tenir compte de ce qui se passe à l'extérieur.

Un système trois fois séculaire qui s'est construit autour de l'acte référentiel de charité à l'égard des malades pauvres, mais aussi de la présence de la mort comme fin inéluctable, fait place à celui de la guérison et donc de la vie, accessible à tous. L'augmentation de la demande de services, la multiplication des départements et des spécialités, la réduction de la durée des séjours imposèrent néanmoins des défis inédits aux sœurs dès les années 1930. Elles ouvrent donc les vannes du recrutement laïc, mais elles gardent un contrôle total de l'œuvre. Ici, on ne parle pas de paternalisme mais bien d'un pouvoir féminin. Il n'y a pas de rupture radicale avec le passé, mais une progression constante sous contrôle. Cela change avec la Seconde Guerre mondiale. Là, les religieuses sont conscientes d'une cassure. Elle ne se trouve pas uniquement dans la gestion de l'hôpital, mais aussi dans la vision du monde, du sens de l'autorité, de la montée des valeurs individualistes. Sans pourtant paniquer, elles continuent l'œuvre, car ce qui se trouve à sa base, c'est la foi. La règle de vie de saint Augustin, une des plus anciennes de l'Église catholique, liée au mode de vie monastique, permet à chacune de revenir quotidiennement sur sa vocation.

Rousseau confirme donc, avec son étude sur les Augustines, que la Révolution tranquille a accéléré un processus qui s'est installé dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le domaine de la santé, par l'ampleur des changements qui l'ont touché, a probablement été le premier secteur où le contrôle religieux, mais aussi le discours qui s'y rattachait, a été modifié. L'œuvre de Rousseau nuance aussi les propos de Turcotte



sur l'effondrement de la structure de plausibilité. La grosseur de la communauté, le type d'œuvres et leur nombre y sont certainement pour quelque chose. En revenant sur leur charisme d'origine, en tablant entre autres sur l'accompagnement des mourants et des personnes âgées, les Augustines témoignent d'une agentivité qui puise d'abord dans la foi sa raison d'être.

Dans cette veine, une œuvre intéressante est celle de Danielle Coulombe<sup>150</sup>. Elle propose, à la fin de la décennie de 1990, une analyse sur la communauté déjà présentée sous la plume de Gaétane Guillemette, les Sœurs de Notre-Dame du Perpétuel Secours. La spécificité de cette étude est d'abord d'étudier les SNDPS actives dans le Nord de l'Ontario, à Hearst. À cette fin, elle utilise à la fois des perspectives de territorialité, de pouvoir, d'identité et de genre pour offrir, sur une courte période, un regard stimulant sur des femmes. La force du livre de Coulombe repose sur sa capacité de bien faire comprendre la stratégie du déploiement d'institutions catholiques d'enseignement dans les régions excentriques comme moyen d'une affirmation identitaire. Les religieuses sont des agentes particulièrement efficaces dans ce transfert culturel. Par contre, bien que l'on sente un cadre théorique à travers la trame de l'ouvrage, il y est faiblement esquissé. Enfin, la dimension proprement religieuse y est négligée. La thèse de Guillemette qui porte sur les mêmes religieuses assure un complément d'informations sur ce dernier point. Guy Laperrière déclarait, en 2001, « qu'il faudrait approfondir l'aspect proprement religieux de cette vie de femmes et d'hommes consacrés, et tenter d'analyser plus avant les courants spirituels auxquels les communautés se rattachent »<sup>151</sup>. Un des meilleurs exemples d'intégration réussie d'une analyse historique de la dimension spirituelle se trouve dans l'ouvrage de Jean Hamelin consacré au père Eugène Prévost et à ses deux

<sup>150</sup> Danielle Coulombe, *Coloniser et enseigner :: Le rôle du clergé et la contribution des Sœurs de Notre-Dame du Perpétuel Secours à Hearst, 1917-1942*, Hearst, Le Nordir, 1998, 253 p.

<sup>151</sup> Guy Laperrière, « Les communautés religieuses au Québec : pour une approche par familles spirituelles » *Études d'histoire religieuse*, vol. 67 (2001), p. 174.



fondations<sup>152</sup>. Ce travail n'est pas une biographie ordinaire. L'auteur place habilement la vie du personnage dans son contexte local et national, tout en tenant compte des dimensions intimes de la foi et des réactions des autres à l'œuvre de Prévost.

Lucia Ferretti aborde l'histoire des Sœurs de la Trinité de Trois-Rivières, une congrégation qui s'inscrit dans la mouvance de l'Ordre dominicain<sup>153</sup>. L'ouvrage se présente comme une « histoire institutionnelle », ce qui pourrait laisser croire à une narration chronologique traditionnelle. Certes, Ferretti ne s'écarte pas du cadre temporel qui structure le livre, mais elle lui ajoute une perspective sociale qui tient compte des œuvres, de la réalité socioéconomique mauricienne et de la population. De plus, à chacune des périodes, elle greffe une prosopographie qui permet de vérifier les changements qui affectent les individus qui postulent et qui font vœux dans la congrégation. Enfin, elle n'hésite pas à parsemer le livre de rappels sur la spiritualité de cette communauté qui profite, contrairement à plusieurs congrégations apostoliques nées davantage d'un besoin social que d'un charisme religieux fort, d'une spiritualité ancienne, bien ancrée dans l'histoire de l'Église.

La fondatrice, Philomène Labrecque, dont Gisèle Huot avait déjà dressé le portrait<sup>154</sup>, ne désirait pas maintenir uniquement sa communauté dans les tâches de service au clergé. Dès que l'occasion s'est présentée, elle a ouvert un centre pour les enfants abandonnés. Celles qui lui succéderont multiplieront aussi les œuvres (orphelinat, Jardin de l'Enfance, hospice). Ferretti ne cache pas les difficultés vécues, le contrôle

---

<sup>152</sup> Jean Hamelin, « *Je veux devenir un saint. Le père Eugène Prévost (1860-1946), fondateur de la Fraternité Sacerdotale et des Oblates de Béthanie*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1999, 647 p. Il avait aussi dirigé un ouvrage sur l'Ordre des frères mineurs : Jean Hamelin (dir.), *Les Franciscains au Canada, 1890-1990*, Sillery, Septentrion, 1990, 438 p.

<sup>153</sup> Lucia Ferretti, *Histoire des Dominicaines de Trois-Rivières*. « *C'est à moi que vous l'avez fait* ». Sillery, Septentrion, 2002, 190 pages.

<sup>154</sup> Huot, *Une femme au séminaire*.

aliénant de certains membres du clergé, la difficulté de maintenir un recrutement suffisant et un endettement difficile à éradiquer. Elle nuance aussi assez bien les dimensions d'autonomie et de contrôle vécues par cette congrégation. Le choix de certaines œuvres s'accompagne aussi d'œuvres « imposées » ou « difficiles à refuser ». L'attitude suffisante et condescendante de plusieurs membres du clergé diocésain ou régulier, les tâches effectuées et leur intensité démontrent que la théorie de l'affirmation des femmes dans les congrégations ne s'applique pas toujours. De plus, l'autonomie collective a aussi ses limites dans le cadre de l'Église catholique qui force unilatéralement, sans aucune consultation préalable, la fusion de la communauté d'origine de Québec et celle de Trois-Rivières, en 1967, sous le nom de Dominicaines de la Trinité.

Loin de s'arrêter là, la communauté se trouve happée par une série d'événements qui ébranlent ses fondations. Ainsi, la Révolution tranquille et la prise en charge du domaine social par l'État impliquent l'abandon progressif des œuvres principales. Cela provoque des départs. Les religieuses restantes tentent de maintenir le sens de leur vocation en s'engageant dans de nouveaux ministères, mais le tarissement complet des entrées et le vieillissement des effectifs hypothèquent l'avenir. Seule lumière, la présence d'une branche philippine prospère. Sans bouleverser l'historiographie, Ferretti remet les pendules à l'heure face aux thèses féministes défendues par plusieurs historiennes des décennies précédentes. La communauté permet l'exercice, pour certaines, de tâches non traditionnelles.

En comparant ce livre à celui de Jean Hamelin sur le père Prévost, on constate plusieurs similitudes. Bien sûr, l'angle d'entrée diffère. On a, chez Ferretti, une histoire collective qui permet de connaître, au passage, les destins de la fondatrice et de certaines des figures fortes, tandis que chez Hamelin, la figure centrale du fondateur est utilisée comme prisme pour capter l'ensemble de l'œuvre. Ferretti, tout comme Hamelin, maîtrisent parfaitement leurs sources. Ils démontrent à quel point il

faut patiemment investiguer les fonds afin de faire ressortir les informations. Ferretti atteint un savant équilibre entre l'étude du groupe de femmes, les œuvres et la foi. Les trois dimensions se fusionnent de telle manière que mettre l'accent sur une, plutôt qu'une autre, ne rend pas justice à l'objet d'étude. Chez Hamelin, on sent le même souci. En exergue des œuvres et des fondations, il expose la pensée du père Prévost dans son cadre spirituel. En conservant le souci de la dimension religieuse, Hamelin évite le piège des catégorisations rapides et d'un travail qui ferait l'économie de la dimension eschatologique. Il offre aux lecteurs des clés de lecture du cheminement d'un être tiraillé entre ses exigences personnelles et celles pour les autres, sans cacher pour autant les travers et les incohérences de certains de ses actes. Au final, les deux livres apportent des réponses intéressantes, mais distinctes par le sexe des sujets, sur l'exercice du pouvoir religieux et le contrôle des œuvres apostoliques.

Plus récemment, la nouvelle étude sur l'exercice du pouvoir chez les « Dames de la Congrégation » à l'époque de la Nouvelle-France de Colleen Gray décrit le phénomène d'affirmation des Sœurs à travers leurs rapports avec le clergé, le monde laïc et les questions foncières et financières<sup>155</sup>. Elle illustre à quel point, sous le Régime français, cette congrégation manifesté son autonomie dans l'affirmation de son œuvre et de ses règles. Sommée de se conformer aux ordres de l'épiscopat, la Congrégation de Notre-Dame s'est constamment coltinée à celui-ci afin de reprendre le plein contrôle de son développement. Ses stratégies de développement financier en sont particulièrement représentatives. Au-delà d'une vision erronée de l'ascèse religieuse qui relègue la question du genre au corps, ce qui manque le plus dans ce travail est un cadre théorique et épistémologique précis sur la question du pouvoir. Néanmoins, de ce travail, nous retenons que chacune des supérieures générales possède une personnalité et une influence différente qui force un aller-retour constant entre une vision globale de la congrégation et chacune de ses administrations.

<sup>155</sup> Colleen Gray, *The Congrégation de Notre-Dame, Superiors, and the Paradox of Power, 1693-1796*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2007, 250 p.

Enfin, au regard de toute cette historiographie, qu'est-ce qui a été écrit sur les SNJM? Les écrits spécifiquement consacrés aux SNJM et à leur œuvre éducative sont plutôt rares. Outre plusieurs biographies sur la fondatrice<sup>156</sup>, on ne retrouve que quelques monographies hagiographiques sur certaines supérieures générales<sup>157</sup> ainsi que divers ouvrages sur les missions dans l'ouest de l'Amérique, en Afrique ou en Asie<sup>158</sup>. Seule l'étude de Marie-Paule Malouin examine en profondeur le modèle éducatif des SNJM, à travers le prisme des rapports entre l'école publique et privée à l'Académie Marie-Rose et y défend l'idée de l'influence des religieuses sur l'émancipation des femmes<sup>159</sup>. Son appartenance à l'équipe de Dumont n'est pas étrangère à cette prise de position. Nous avons rédigé deux monographies sur des institutions scolaires des SNJM. Elles brossent un portrait plus anecdotique qu'analytique du système éducatif<sup>160</sup>. Par contre, nos articles sur l'usage des prénoms masculins et les cérémonies commémoratives puisent, dans les représentations symboliques, des éléments de réponse sur les identités genrées et l'inscription historique de ce groupe de femmes<sup>161</sup>. De plus, nos textes sur le développement de la muséologie scientifique

<sup>156</sup> L'œuvre la plus sérieusement documentée sur la fondatrice et son charisme est de Germaine Duval, s.n.j.m., *Par le chemin du Roi, une femme est venue*, Montréal, Bellarmin, 1982, 398 p.

<sup>157</sup> Eulalie de Mérida, s.n.j.m., *Mère Véronique du Crucifix, 2<sup>e</sup> supérieure générale, 1849-1857*, Montréal, Thérien Frères, 2 tomes, 1930, 495 p. et 532 p.; Eulalie de Mérida, s.n.j.m., *Mère Marie-Olivier, 5<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> supérieure générale, 1877-1886 et 1895-1900*, Montréal, Harbour & Dupont, 1922, 626 p.; Hélène Chaput, snjm, *Mère Marie-du-Rosaire : Henriette Préfontaine, 1845-1906, huitième supérieure générale, 1900-1906*, Saint-Boniface, Éditions du blé, 1982, 258 p.

<sup>158</sup> *Nos missions : La Congrégation des sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie* (Outremont, maison mère, 1936), *Les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Japon et au Basutoland*. (Outremont, Montréal, maison mère, 1940), *Les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie: au Basutoland*. (Outremont, maison mère, 1944); Julienne Lefebvre, s.n.j.m. et Elma Fitzgerald, s.n.j.m., *Quitte ton pays. Le récit d'un demi-siècle de vie missionnaire des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Lesotho*, Longueuil, Équipe de leadership provincial, 2004, 412 p.

<sup>159</sup> Marie-Paule Malouin, *Ma sœur, à quelle école allez-vous ?* Montréal, Fidès, 1985, 167 p.

<sup>160</sup> Dominique Laperle, *Il y a 100 ans que nous pensons à l'avenir. Histoire du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie, 1905-2005*, Outremont, Comité du Centenaire du Saint-Nom-de-Marie, 2005, 88 p; *Vers le bien et le beau. Histoire de l'École de musique Vincent-d'Indy*, Sainte-Foy, GID, 2007, 214 p.

<sup>161</sup> Dominique Laperle, « De sœur Marie-Achille à sœur Marie-Zozime. L'usage des prénoms masculins chez les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (1844-1969) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, no 3 (hiver 2007), p. 355-372; « Revenir sur les chemins parcourus et

dans les écoles de filles<sup>162</sup> ainsi que les articles sur les dimensions spirituelles et de pouvoir à l'École de musique Vincent-d'Indy<sup>163</sup> apportent, dans une perspective d'histoire des femmes et de genres, des nuances que la thèse viendra expliciter davantage. Outre cela, il n'existe que la thèse de Renée Bondy<sup>164</sup>. Bondy opte pour une étude synchronique de deux congrégations, les Ursulines de l'Union de Chatham et les SNJM dans le diocèse de London, en Ontario. Elle utilise une approche qui croise les archives écrites ainsi que l'histoire orale. Au-delà de l'idée de rappeler la spoliation de la mémoire des femmes à travers une histoire officielle qui ne tient pas compte de leur expérience spécifique, la thèse souffre d'un éparpillement théorique. Loin de s'ancrer clairement dans une approche historique, sa thèse vivote entre la sociologie, les études féministes et l'anthropologie. Au-delà d'un cadre théorique bien présent et d'une volonté d'interdisciplinarité louable, les carences méthodologiques de son travail ne permettent pas de construire une vision précise du vécu des SNJM.

### 1.3.2- La vie consacrée au Canada

Les recherches sur l'histoire des femmes sont bien présentes du côté du Canada anglais, mais elles n'ont donné des fruits sur les communautés religieuses que depuis

---

les jours anciens. Analyse des textes commémoratifs de quatre jubilés des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (1894, 1944, 1969, 1994) », *Études d'histoire religieuse*, Vol. 75 (2009), p. 55-68.

<sup>162</sup> Dominique Laperle, « Une parole de Dieu fraîchement exprimée : Fondements, usages et représentations du musée scolaire dans les pensionnats de filles des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (1843-1981) », *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation*, Vol. 19, no 1 (printemps 2007), p. 53-79.

<sup>163</sup> Dominique Laperle, « Une œuvre purement musicale? Analyse de la spiritualité des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie à partir de l'exemple de l'École de musique Vincent-d'Indy », *Études d'histoire religieuse*, vol. 74 (2008), p. 71-92; « Une harmonie sans fausse note? Les questions de contrôle, d'autonomie et de pouvoir entre l'École de musique Vincent-d'Indy et les Universités de Montréal et de Sherbrooke (1933-1978) » *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation* Vol. 21, no 1 (printemps 2009), p. 85-102.

<sup>164</sup> Renée Bondy, « Roman Catholic Women Religious and Organizational Reform in English Canada : The Ursuline and Holy Names Sisters in the Diocese of London, Ontario, 1950-1970 », thèse de doctorat (histoire), Waterloo, University of Waterloo, 2007, 250 f.



le milieu des années 1980. Il faut constater d'abord que le catholicisme occupe une place moins importante au Canada anglais qu'au Québec, notamment sur le plan institutionnel. Cela s'explique par la concurrence des autres dénominations religieuses ainsi que le rôle que les provinces se sont arrogées. De plus, les historiennes du Canada anglais se sont centrées surtout sur les conditions de vie des femmes laïques et ont posé un regard plus aigu sur les dimensions politiques et scolaires. Néanmoins, certaines chercheuses s'y sont intéressées, notamment l'historienne Élisabeth M. Smyth qui, en plus d'avoir étudié les sœurs de Saint-Joseph de Toronto, a produit de nombreux bilans et orienté les recherches vers certaines préoccupations<sup>165</sup>.

Dans la décennie 1990, on assiste à une explosion de publications de thèses, d'articles et de monographies sur différentes communautés<sup>166</sup>. Au-delà de l'histoire propre à chaque institut, toutes ces recherches partagent des points communs. Elles utilisent le genre non pas comme catégorie d'analyse, mais comme terme académique pour remplacer le féminin. Ces recherches illustrent la prégnance du pouvoir masculin et relèvent les initiatives des religieuses qui sont les conséquences de leur agentivité. Ces travaux démontrent, dans une large mesure, que les communautés religieuses

<sup>165</sup> Elizabeth M. Smyth, « Writing the History of Women Religious in Canada (1996-2001) », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, vol. 23 (spring/printemps 2001), p. 207-213; Smyth, (dir.), *Changing Habits. Women's Religious Orders in Canada*, Ottawa, Novalis, 2007, 309 p.

<sup>166</sup> Geraldine Anthony, s.c., *A Vision of Service : Celebrating the Sisters of Charity*, Kansas City, Sheed & Ward, 1997, 295 p.; Geraldine Anthony, s.c., *Rebel, Reformer, Religious Extraordinaire: The Life of Sister Irene Farmer SC*, Calgary, University of Calgary Press, 1997, 293 p.; James D. Cameron, *For the People : A History of St Francis Xavier University*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1996, 551 p.; James D. Cameron, « And Martha Served » : *History of the Sisters of St Martha, Antigonish*, Halifax, Nimbus, 352 p.; Theresa Corcoran, s.c., *Mount Saint Vincent University : A Vision Unfolding, 1873-1988*, Ladham, University of America Press, 384 p.; Jacqueline Gresko, « Gender and Mission : The Founding Generations of the Sisters of Saint Ann and the Oblates of Mary Immaculate in British Columbia, 1858-1914 », Thèse de doctorat (histoire), Vancouver, University of British Columbia, 1999, 352 f.; Heidi MacDonald, « The sisters of St. Martha and Prince Edward Island social institutions, 1916-1982 », thèse de doctorat (histoire), St-Jean, University of New Brunswick, 2000, 522 f.; Mary Olga McKenna, s.c., « Charity Alive : Sisters of Charity of Saint Vincent de Paul, Halifax 1950-1980 », Oxford, University of America Press, 1998, 408 p.

actives dans le reste du Canada s'épanouissent dans un contexte culturel protestant majoritaire. Enfin, ces communautés s'intègrent pour la plupart dans l'aire d'influence du catholicisme irlandais. Lorsqu'il s'agit de communautés religieuses québécoises implantées ailleurs, comme les Sœurs de Sainte-Anne ou les Sœurs Grises, la dimension ethnique des rapports et la problématique de l'acculturation jouent dans la négociation des pouvoirs.

Rosa Bruno-Jofré est l'une des rares Canadiennes à avoir produit un ouvrage plus que convaincant sur une communauté religieuse, les Sœurs Missionnaires oblates du Sacré-Cœur et de Marie-Immaculée, en tenant compte du genre, du pouvoir et des questions identitaires. Ses Oblates se trouvaient à la frontière de plusieurs mondes au Manitoba: celui des langues (français et anglais), des rapports hommes/femmes, d'un fondateur dominateur (Mgr Langevin), d'une fondatrice pas toujours convaincue (Ida Lafricain), de l'expansion communautaire vers les zones urbaines ou rurales ainsi que de la problématique de la mémoire et de l'histoire de cette congrégation. Ouvrage simple et bien structuré, il se rapproche dans son propos de celui de Lucia Ferretti dans la largeur de son traitement et la simplicité de son rendu car il ne fait, ni l'apologie, ni une critique virulente des Oblates<sup>167</sup>.

Différent sur son cadre et ses objectifs, le livre de Rebecca Sullivan aborde les religieuses sous l'angle de la récupération de leur image dans la culture populaire américaine de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>168</sup>. Elle étudie l'époque charnière des années 1950-1960 et de l'*aggiornamento* de l'Église catholique, au moment où les médias de masse célèbrent l'icône mystérieuse qu'est la religieuse « moderne ». Sullivan soutient que la religieuse a été un personnage populaire parce qu'elle

<sup>167</sup> Rosa Bruno-Jofré, *The Missionary Oblate Sisters. Vision and Mission*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005, 220 p.

<sup>168</sup> Rebecca Sullivan, *Visual Habits. Nuns, Feminism, and American Postwar Popular Culture*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, 255 p.

représentait une voie médiane entre la fille sexuellement libérée et « l'idéal mystique » de la mère au foyer, dans les débuts embryonnaires de la seconde vague du féminisme. Ici, elle rejoint parfaitement la vision défendue par Dumont, Fahmy-Eid et Malouin en rappelant que le couvent proposait des options inégalées d'autonomie sur les plans personnel, éducatif et professionnel. Sullivan affirme que l'utilité transitoire des religieuses au sein de la culture de masse ne pouvait durer. Au début des années 1970, les «nouvelles religieuses» sont reléguées dans les marges d'un mouvement de femmes qui se radicalise, d'une Église androcentrique qui se défile face aux espérances féminines que Vatican II a semé et d'une culture populaire qui se rabat de plus en plus sur les stéréotypes et le kitsch des images du passé, car les femmes consacrées ne portent plus le costume et leurs nouveaux champs d'action sont moins « vendeurs ». Avec ce livre, Sullivan maîtrise les questions de pouvoir, d'identité, de symbolisme et de genre d'une manière forte et pose un jalon majeur de l'historiographie.

Le recueil édité récemment par Elizabeth M. Smyth présente un panorama de la recherche anglophone, francophone et internationale sur les communautés religieuses<sup>169</sup>. Il propose treize essais écrits par des chercheuses laïques et consacrées avec, en filigrane, la question des genres et de l'ethnicité. Il souffre d'un manque d'unité qui découle du style des auteures et du fait que certaines n'écrivent pas dans une perspective historique. L'étude de Rebecca Sullivan sur la littérature anticatholique en est un bon exemple<sup>170</sup> : elle recourt à une perspective théorique propre aux communications. Elle ne fait pas l'histoire des écrits anticatholiques sur les communautés religieuses, mais bien une analyse du genre littéraire. Les textes de Christine Lei sur les Sœurs de Lorette en Ontario, celui d'Elizabeth M. Smyth sur le supérieurat d'une Ursuline et d'une religieuse de Saint-Vincent-de-Paul ainsi que celui consacré au déploiement médical des Sœurs de la Providence sur la Côte Ouest

<sup>169</sup> Smyth, (dir.), *Changing Habits*.

<sup>170</sup> Rebecca Sullivan, « Blasphemes of Modernity : Scandals of the Nineteenth-Century Quebec Convent », dans *Ibid.*, pp. 103-128.

américaine par Sioban Nelson, sont des approches institutionnelles classiques. Ces textes sont solidement documentés, mais écrits de manière convenue. Du côté de leurs références québécoises, on note bien la présence des ouvrages classiques des années 1980 et 1990 (Danylewycz, Dumont, Juteau, etc.), mais à les lire, rien d'important ne semble avoir été publié par les chercheurs francophones après 1995.

Néanmoins, certains textes valent le détour. Le premier, celui de Veronica O'Reilly, porte sur la scission d'une communauté sous la pression de l'épiscopat<sup>171</sup>. Il est abordé avec un parfait esprit comparatif des sources ainsi qu'une analyse fine de la problématique du traitement de la mémoire orale des événements. Elle-même issue de la congrégation de Saint-Joseph, O'Reilly se questionne sur les risques de parti-pris et de glissement dans la relecture de certains épisodes. Nous ne sommes pas loin du traitement raffiné de Jean Hamelin sur le père Prévost car l'analyse tient compte de la dynamique socioculturelle en lien avec les rapports hiérarchiques. De son côté, Rosa Bruno-Jofré apporte un complément d'informations à son essai présenté précédemment en étudiant trois généralats successifs afin de mieux nous faire saisir les crises, les tiraillements et les difficultés inhérentes au processus de renouvellement imposé par les documents conciliaires<sup>172</sup>. Enfin, le texte de Jacqueline Gresko est le seul, de tout le recueil, à parfaitement intégrer la notion de genre dans les rapports entre les sœurs de Sainte-Anne, le clergé diocésain et les Missionnaires oblats de Marie-Immaculée en Colombie-Britannique. De plus, elle propose l'idée audacieuse de la coexistence de deux systèmes missionnaires genrés distincts, propre aux hommes et aux femmes consacrées<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> Veronica O'Reilly, « Writing Congregational History : The Insider Problematic », dans *Ibid.*, p. 191-208.

<sup>172</sup> Rosa Bruno-Jofré, « The Process of Renewal of the Missionary Oblate Sisters, 1963-1983 », dans *Ibid.*, p. 247-273.

<sup>173</sup> Jacqueline Gresko, « Gender and Mission : The Sisters of Saint Ann in British Columbia », dans *Ibid.*, p. 274-295.

À travers toutes les monographies que nous avons lues, certains constats transparaissent. Nous percevons d'abord que l'historiographie canadienne des communautés religieuses suit un chemin balisé au Québec depuis plus d'une vingtaine d'années déjà, situation qu'Elizabeth M. Smyth reconnaît d'ailleurs<sup>174</sup>. Entre les deux historiographies, on constate deux grandes tendances. Un régionalisme marqué du côté anglophone et un féminisme appuyé chez les francophones<sup>175</sup>. De plus, une des difficultés récurrentes que les historiennes du Canada anglais partagent avec leurs homologues francophones est celle d'approfondir la catégorie d'analyse « femme » par le genre. Un autre obstacle récurrent chez les chercheurs des « deux solitudes » consiste en la faible utilisation de l'une et l'autre historiographie. Il faut, ici, suivre l'argumentation de Magda Fahrni sur l'importance de croiser davantage les deux historiographies et de comparer les résultats<sup>176</sup>. Enfin, les chercheurs anglophones insèrent le sujet « congrégation religieuse » dans un contexte global d'analyse d'emblée multiconfessionnel et pluriculturaliste qui nuancent les données. Complémentaires et analogues, les deux historiographies ne peuvent toutefois espérer se développer sans tenir compte davantage d'une comparaison plus globale. Pour cela, elle doit tenir compte de celle qui se développe actuellement aux États-Unis.

---

<sup>174</sup> Smyth (dir.), *Changing Habits*, p. 7.

<sup>175</sup> La question du régionalisme existe aussi chez les francophones dans la mesure où l'on ne dépasse guère les frontières provinciales, mais le critère de référence tient plus de la langue que de la géographie. Les universitaires canadiens anglais tablent par contre encore beaucoup sur les actions visibles (œuvres, écoles, etc.) des religieuses alors que plusieurs chercheurs francophones (pas tous néanmoins) se tournent vers les dimensions symboliques, discursives et spirituelles. Denyse Baillargeon a, longtemps avant nous, constaté la chose pour l'histoire des femmes en général. « Des Voies/x parallèles », p. 154.

<sup>176</sup> Magda Fahrni, « Reflections on the Place of Quebec in Historical Writing on Canada » dans Christopher Dummitt et Michael Dawson, (dir.), *Contesting Clio's Craft*, London, Institute for the Study of the Americas, 2009, p. 18.



### 1.3.3- Le vie consacrée aux États-Unis

Le développement de l'historiographie étatsunienne portant sur les femmes consacrées suit une chronologie similaire à celle du Québec et du Canada. Dans le contexte socio-confessionnel éclaté des États-Unis, le courant catholique n'a pas immédiatement attiré l'attention des universitaires<sup>177</sup>. Cependant, le retard fut rapidement comblé et les premières historiennes se sont attachées à faire découvrir la richesse des sources archivistiques catholiques et la pertinence de l'inclusion des religieuses dans l'histoire des femmes américaines et plus globalement dans celle des États-Unis<sup>178</sup>. On dénote aussi la publication de nombreuses études sociologiques qui s'attaquent aux questions du déclin des effectifs et de l'organisation des œuvres. La plupart des sociologues réfèrent d'ailleurs constamment aux travaux de leurs homologues québécois dans un esprit comparatif<sup>179</sup>. Très tôt, l'analyse historique des chercheurs étatsuniens se teinte des questions de race, de classe, de genre et d'identités. Mary Ewans, l'une des toutes premières à le faire, proposait dans une étude novatrice de comprendre la perception qu'avaient les écrivains anglo-protestants des congrégations de femmes catholiques<sup>180</sup>. Il faut croire le thème

<sup>177</sup> Barbara Welter, (dir.), *Dimity Convictions : The American Woman in the 19<sup>th</sup> Century*, Athens, Ohio University Press, 1976, 230 p.; Nancy Cott, *The Bond of Womanhood : "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835*, New Haven, Yale University Press, 1977, 256 p.; Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, New York, Knopf, 1977, 403 p.; Carroll Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America*, New York, Knopf, 1985, 357 p. Pour un survol de l'ensemble de l'historiographie religieuse voir l'article de Ann Braude «Faith, Feminism, and History» dans Catherine A. Brekus, (dir.), *The Religious History of American Women*, p. 232-252.

<sup>178</sup> Evangeline Thomas, *Women Religious History Sources : A guide to Repositories in the United States*, New York, R.R. Bowker, 1983, 400 p.; Elizabeth Kolmer, *Religious Women in the United States : A Survey of the Influential Literature from 1950 to 1983*, Wilmington, Michael Glazier, 1984, 111 p.

<sup>179</sup> Lora Ann Quinonez et Mary Daniel Turner, *The Transformation of American Catholic Sisters*, Philadelphie, Temple University Press, 1992, 206 p.; Helen Rose Ebaugh, *Women in the Vanishing Cloister : Organizational Decline in Catholic Religious Orders in the United States*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1993, 200 p.; Patricia Wittberg, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1994, 436 p.

<sup>180</sup> Mary Ewens, *The Role of the Nun in Nineteenth-Century America*, New York, Arno Press, 1978, 427 p.

porteur puisque Rebecca Sullivan le reprenait récemment dans une micro-analyse d'œuvres de fiction à scandale impliquant les Hospitalières de l'Hôtel-Dieu de Montréal ainsi que les Sœurs Grises<sup>181</sup>.

Malgré un ancrage anglo-protestant, les États-Unis se caractérisent par une vaste mosaïque ethnoculturelle, ce qui permet de dégager des expériences humaines et des interactions sociales inédites. Très tôt, les chercheurs tablent sur la thèse de la multiplicité des identités catholiques et d'un processus d'américanisation. Ce cheminement se singularise, selon chacun des groupes, dans une chronologie et une géographie variées, par la profondeur des liens maintenus avec les traditions d'origine ainsi que ceux créés avec les collectivités d'accueil<sup>182</sup>. Dans le cas des communautés religieuses de femmes, la particularité de leur homogénéité sexuelle et vestimentaire, les possibilités inédites de déplacement et de travail dans un univers neuf créent à la fois des tensions et de la méfiance de la part de la majorité de la population<sup>183</sup>.

Toutefois, le développement rapide d'œuvres sociales, médicales et éducatives, la reconnaissance du soutien, jugé parfois héroïque, par la population et les autorités dans des périodes d'épidémie ou de crise suscitent une lente, mais incontestable

---

<sup>181</sup> Rebecca Sullivan, « Blasphemes of Modernity: Scandals of the Nineteenth-Century Quebec Convent », dans Smyth (dir.), *Changing Habits*, p. 103-128.

<sup>182</sup> Dolores Liptak, (dir.), *A Church of Many Cultures : Selected Historical Essays on Ethnic American Catholicism*, New York, Garland Press, 1988, 414 p.; Dolores Liptak, *Immigrants and Their Church*, New York, Macmillan, 1989, 221 p.; Grace Donovan, « immigrant Nuns : Their Participation in the Process of Americanization, Massachusetts and Rhode Island, 1880-1920 », *The Catholic Historical Review*, vol. 77, no 2 (avril 1991), p. 194-208; Suellen Hoy, « The Journey Out : The Recruitment and Emigration of Irish Religious Women to the United States, 1812-1914 », *Journal of Women's History*, vol. 6 no 4/vol. 7 no 1 (hiver/printemps 1995) p. 64-98. Cet article a été repris dans le livre de l'auteure, *Good Hearts. Catholic Sisters in Chicago's Past*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2006, 242 p.

<sup>183</sup> L'incendie criminel du couvent des Ursulines de Mount St. Benedict, en 1834, illustre les haines religieuses latentes dans certaines communautés protestantes et anticatholiques. Voir Nancy L. Schutz, *Fire and Roses. The Burning of the Charlestown Convent, 1834*, Chicago, Simon & Schuster, 2000, 336 p.

acceptation<sup>184</sup>. L'un des essais représentatifs de ce courant est celui de Carol K. Coburn et Martha Smith. Œuvre majeure de la fin de la décennie de 1990, elle témoigne du processus d'acculturation de la congrégation française des Sœurs de Saint-Joseph de Carondelet et de leur contribution au développement d'une conscience catholique proprement étatsunienne<sup>185</sup>. Cette question de l'acculturation évoquée dans l'historiographie canadienne anglaise, n'a pas suscité d'analyse extensive au Québec et elle s'explique par l'origine française de la plupart des communautés installées ici. Pourtant, lorsque l'on regarde par exemple la trilogie de Guy Laperrière traitant des communautés françaises exilées au Québec, le thème de l'adaptation sous-entend plus que la question de la langue : il implique les mentalités et la culture matérielle<sup>186</sup>.

Il est remarquable de voir que ce thème, de même que la problématique proprement raciale des congrégations religieuses, n'a pas encore soulevé d'études particulières au Québec, exception faite de la dimension linguistique et du dédoublement des

---

<sup>184</sup> Mary D. Maher, *To Bind up the Wounds. Catholic Nurses in the U.S. Civil War*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1999, 178 p.; Bernadette McCauley, *Who Shall take Care of our Sick? Roman Catholic Sisters and the Development of Catholic Hospitals in New York City*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2005, 160 p.; Maureen Fitzgerald, *Habits of Compassion : Irish Catholic Nuns and the Origin of New York's Welfare System, 1830-1920*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2006, 312 p.

<sup>185</sup> Carol K. Coburn et Martha Smith, *Spirited Lives. How Nuns Shaped Catholic Culture and American Life, 1836-1920*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1999, 323 p.

<sup>186</sup> Laperrière, *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914*. Voir particulièrement la quatrième partie du troisième tome qui traite de la vie quotidienne et des rapports entre les Canadiens et les Français, p. 369-422. Il faut noter aussi le blocage systématique que les sujets canadiens des Prêtres de Saint-Sulpice subirent dans la hiérarchie de la communauté durant plusieurs décennies. Voir Ollivier Hubert, « Les bases d'une prosopographie sulpiciennes » dans Deslandres, Dickinson, Hubert (dir.), *Les Sulpiciens de Montréal. Une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007*, p. 133-154. Enfin, certaines congrégations catholiques liées au Québec furent aussi le théâtre de négociations identitaires entre leurs membres et les Églises locales aux États-Unis. Voir entre autre Florence Mae Waldron, « Re-Evaluating the Role of "National" Identities in the American Catholic Church at the Turn of the Twentieth Century : The Case of the Petites Franciscaines de Marie (PFM) », *Catholic Historical Review*, vol. 95, no 3 (juillet 2009), p. 515-545.

pratiques pastorales et des institutions caritatives catholiques qui en découlent<sup>187</sup>. Plus sensibles aux identités raciales, les universitaires étatsuniens se sont penchés de manière singulière sur le vécu des catholiques d'origine afro-américaine<sup>188</sup>. Plus récemment, certains chercheurs se sont permis d'analyser des expériences historiques ponctuelles qui tendent à nuancer la séparation complète des groupes ethniques, particulièrement dans le champ de l'éducation et de la fréquentation culturelle<sup>189</sup>.

L'influence du féminisme sur l'historiographie des communautés religieuses se sent dès la fin des années 1970. Parmi les travaux qui sont marqués par cette perspective, notons ceux de l'historienne Ann Braude sur la première et la seconde vague féministe et la thèse de la prédominance numérique des femmes et de leur impact sur les différentes dénominations religieuses présentes aux États-Unis. Les préoccupations et les questionnements de Braude s'apparentent à ceux de Micheline Dumont sur la présence du féminisme chez les religieuses et suivent une synchronie remarquable<sup>190</sup>. Cela démontre clairement que la problématique de la place des femmes dans l'histoire religieuse relève d'une structure androcentrique et d'une conjoncture propre à l'Occident. Plus récemment, Mary J. Henold s'est penchée sur

<sup>187</sup> Voir l'article de Sherry Olson, « Saint-Patrick et les paroissiens irlandais » dans Deslandres, Dickinson, Hubert, (dir.), *Les Sulpiciens de Montréal*, p. 289-304.

<sup>188</sup> Diane Batts Morrow, *Persons of Color and Religious at the Same time : The Oblate Sisters of Providence, 1828-1860*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2002, 368 p.; Mary Bernard Degg, Virginia Meacham Gould et Charles E. Nolan (dir.), *No Cross, no Crown. Black Nuns in Nineteenth-Century New Orleans*, Blommington, Indiana University Press, 2001, 264 p. Edward T. Brett, *The New Orleans Sisters of the Holy Family. African American Missionaries to the Garifuna of Belize*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2012, 227 p.

<sup>189</sup> Emily Clark, *Masterless Mistresses. The New Orleans Ursulines and the development of a New World Society, 1727-1834*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007, 285 p.; Shannen Williams, « "Nothing is too Good for the Youth of our Race" : Black Nuns and the Struggle for Catholic Education in the Jim Crow South », communication présentée lors de la huitième rencontre triennale de la *Conference on the History of Women Religious : Confronting Challenges. Women Religious respond to change* (Scranton, University of Scranton, 27-30 juin 2010).

<sup>190</sup> Ann Braude, *Radical Spirits : Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, 1989, Boston, Beacon Press, 288 p.; « Women's History Is American Religious History », dans Thomas Tweed, (dir.), *Retelling Religious History*, Berkeley, University of California Press, 1996, 321 p.; *Women and religion in America*, New York, Oxford University Press, 2000, 144 p; *Sisters and Saints : Women and American Religion*, New York, Oxford University Press, 2007, 144 p.

les origines de la seconde vague féministe catholique aux États-Unis et note la difficulté de ses actrices d'accorder les enseignements de l'Église à leurs revendications<sup>191</sup>. Une seule publication étatsunienne se penche directement sur la question des femmes et le concile de Vatican II. Elle présente les 23 auditrices, leurs rôles respectifs et leurs perceptions de l'événement conciliaire<sup>192</sup>. Enfin, Catherine Brekus concluait l'échec partiel de la démarche des spécialistes de l'histoire religieuse des femmes à inclure leur expérience et le discours construit autour de celle-ci dans l'histoire plus globale<sup>193</sup>. Lorsque l'on se penche sur les études traitant des congrégations catholiques, on constate une évolution et un constat moins négatif<sup>194</sup>.

De la même façon que les universitaires du Québec et du Canada, les chercheuses étatsuniennes ont d'abord voulu faire sortir les religieuses de l'obscurité et démontrer la richesse de leurs actions sur tous les plans. Une des études majeures usant de ce cadre d'analyse est l'ouvrage commandé par les Sœurs Servantes du Cœur Immaculé de Marie de Munroe, au Michigan<sup>195</sup>. Cette étude revisite l'image de la fondatrice, le cadre spirituel, la vie communautaire et les œuvres à travers une grille de lecture féministe. Ce livre est, à nos yeux, la plus importante réussite du genre à ce jour, car il est le fruit d'une (re)lecture sans concession de l'histoire à l'aide d'une méthodologie historique rigoureuse dans une perspective multidisciplinaire féministe. Ainsi, une dizaine de collaboratrices, sous la gouverne de Margaret Susan Thompson, ont élaboré un ouvrage collectif qui devait couvrir toutes les dimensions de la vie des IHM, sans toutefois devenir une histoire institutionnelle. Ainsi, le groupe s'est

---

<sup>191</sup> Mary J. Henold, *Catholic and Feminist. The Surprising History of the American Catholic Feminist Movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008, 291 p.

<sup>192</sup> Carmel McEnroy, *Guests in their Own House. The Women of Vatican II*, New York, Crossroad, 1996, 309 p.

<sup>193</sup> Catherine A. Brekus, (dir.), *The Religious History of American Women*.

<sup>194</sup> Carol K. Coburn, « An Overview of the Historiography of Women Religious : A Twenty-Five Years Retrospective », *U.S. Catholic Historian*, vol. 22, no 1 Religious Life (hiver 2004), p. 1-26.

<sup>195</sup> Collectif, *Building Sisterhood. A feminist History of the Sisters, Servants of the Immaculate Heart of Mary*. Syracuse, Syracuse University Press, 1997, 392 p.



entendu sur une méthodologie commune, une série de dix-sept hypothèses de travail et de quatre axes généraux de recherche : la fondation/la fondatrice, la vie communautaire/la socialisation, l'autorité/le gouvernement et la mission éducative. Thompson a introduit globalement le sujet en plus de fournir une mise en contexte pour chacun des thèmes et les IHM ont écrit les treize essais. À notre connaissance, jamais un tel processus n'avait été entrepris et porté jusqu'au bout<sup>196</sup>.

L'histoire des IHM est une suite de fondations, de crises, de séparations et de relances. Cette situation découle à la fois de la personnalité hors norme de la fondatrice, Marie Theresa Maxis Duchemin, une créole franco-britannique, et de sa vision de l'œuvre (enseignement), d'un conflit entre les évêques de Baltimore, de Detroit et de Philadelphie, de la présence et de l'accompagnement spirituel des Rédemptoristes (eux-mêmes aux prises avec des tensions ethniques entre les membres francophones et germanophones), des tentatives de contrôle de certains prêtres séculiers, de la séparation successive des IHM en trois congrégations diocésaines (avec des œuvres différentes) ainsi que de la nomination de nouvelles supérieures générales. On le comprend bien, ce résumé succinct donne une image bien simpliste de la réalité.

On assiste dans les décennies qui suivent à une réécriture de l'histoire ainsi qu'à une mise aux oubliettes de la figure de Duchemin, trop noire pour une Amérique blanche,

<sup>196</sup> Plusieurs initiatives individuelles, appuyées par des cohortes d'assistants de recherche et des étudiants, sont apparues au fil des années, mais aucune n'avait atteint ce degré d'implication et d'échange collectif. Aux États-Unis, deux études récentes s'en rapprochent: Carol Berg, Olivia Forster, Evin Rademacher et Emmanuel Renner, *With Hearts Expanded: Transformations in the Lives of Benedictine Women, St. Joseph, Minnesota, 1957-2000*, St. Cloud, North Star Press, 2000, 400 p. et Sisters of St. Joseph of Carondelet, St. Paul Province, *Eyes Open on a World: The Challenges of Change*, St. Cloud, North Star Press, 2001, 206 p. Sans être orienté par le féminisme, le projet androcentrique sur la présence des Oblats de Marie Immaculée (Western Oblate Studies Project) dirigé par le professeur de l'Université de Lethbridge, Raymond Huel et le père Donat Levasseur, o.m.i., semblait sur une voie d'histoire totale similaire avec l'implication de plusieurs universitaires et oblates (Émilien Lamirande, Pierre Hurtubise, Normand Provencher, Normand Martel, Vincent J. McNally et Martha McCarthy) mais la mort subite du père Levasseur a laissé Huel seul et le projet, sous cette forme, s'est lentement éteint.

trop batailleuse pour un épiscopat mâle, trop riche d'une spiritualité personnelle. Ce n'est que dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle qu'elle réapparaît dans l'histoire de la congrégation. Duchemin n'a jamais hésité à repartir à zéro lorsque les pressions du clergé masculin se faisaient trop fortes. En un sens, elle n'a jamais abandonné son agentivité personnelle afin de donner à son œuvre le sens qu'elle désirait.

Au total, *Building Sisterhood* est un livre sans grandes faiblesses. En insistant un peu, on pourrait lui reprocher deux oublis. Le premier consiste en l'absence d'une prosopographie communautaire, toujours riche d'informations ; la seconde, concerne les rapports avec l'épiscopat au XX<sup>e</sup> siècle. Il aurait été intéressant de suivre au-delà des péripéties du début, l'évolution des rapports des IHM avec le clergé masculin. Enfin, le peu d'espace consacré à l'adaptation face aux réformes conciliaires est un peu navrant. On retrouve, un peu partout, des informations sur l'évolution des œuvres, le changement du libellé de mission des IHM, la crise vocationnelle qui secoue la communauté à la même époque et l'abandon de certaines œuvres, mais cette question aurait gagné à être exploitée. Nonobstant ces remarques, ce livre demeure un incontournable.

Comme nous l'avons dit, la plupart des études étatsuniennes présentées ci-haut emploient l'idéologie du féminisme ou la catégorie d'analyse du genre. Ce qui apparaît neuf, c'est qu'elles la jumellent implicitement ou explicitement à la notion d'agentivité à partir de la fin des années 1990. Cette notion sur laquelle nous reviendrons plus loin, permet de considérer l'affirmation des individus et des groupes, de leurs choix, de leurs prises en charge et de l'exercice de leurs pouvoirs. Cette manière d'analyser a, en histoire sociale, des résonances surtout si l'on songe aux femmes religieuses catholiques aux prises avec une structure patriarcale. L'agentivité donne rapidement des résultats novateurs du côté de la recherche étatsunienne, car elle permet de dépasser la vision binaire des rapports d'exploitation (exploiteur/exploité) et de saisir à travers différents jeux d'échelles et de nuances, la

capacité des communautés religieuses et de leurs membres d'agir sur le monde. En 2000, Leslie Liedel démontre, dans un article sur les Sœurs Grises de Montréal déployées en Ohio, comment la fidélité au Magistère romain pouvait se doubler d'une résistance pugnace face aux tentatives de l'évêque local de contrôler leur développement et leurs biens<sup>197</sup>. De l'opposition individuelle des Sœurs Grises en charge à celle de la congrégation entière, des alliances stratégiques avec d'autres membres du clergé à des démarches constantes avec les paliers supérieurs de la hiérarchie, l'étude de Liedel illustre à quel point la notion de soumission pouvait être entendue de différentes façons.

Bien qu'il n'y ait pas encore de synthèses globales sur l'œuvre médicale ou d'éducation des congrégations catholiques féminines aux États-Unis, plusieurs études régionales ont explicité la contribution propre aux catholiques<sup>198</sup>. Celle de Susan P. Hudson qui traite des Sœurs de la Charité de Saint-Hyacinthe à Lewiston, dans le Maine, offre l'opportunité de saisir les motivations de l'action apostolique d'une

---

<sup>197</sup> Leslie Liedel, « Indomitable Nuns and an Unruly Bishop: Property Rights and the Grey Nuns' Defense against the Arbitrary Use of Diocesan Power in Nineteenth-Century Cleveland », *The Catholic Historical Review*, vol. 86 no 3 (juillet 2000), p. 459-479.

<sup>198</sup> Il serait beaucoup trop long de citer toutes les études mais notons: Florence Jean Deacon, « Handmaids or Autonomous Women: The Charitable Activities, Charitable Building and Communal Relationships of Catholic Sisters in Nineteenth-Century Wisconsin », thèse de doctorat (histoire), University of Wisconsin, 1989, 410 f.; Oates, *The Catholic Philanthropic Tradition in America*; Suellen Hoy, « Caring for Chicago's Women and Girls: The Sisters of the Good Shepherd, 1859-1911 », *Journal of Urban History*, vol. 23 (mars 1997), p. 260-294 (repris comme chapitre dans son livre *Good Heart*). Outre les titres déjà mentionnés plus haut, Tracy Schier et Cynthia Russett, (dir.), *Catholic Women's Colleges in America*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2002, 464 p.; Barbara Misner, *Highly Respectable and Accomplished Ladies: Catholic Women Religious in America, 1790-1850*, New York, Garland Press, 1988, 312 p.; Mary Eileen Brewer, *Nuns, and the education of American Catholic Women, 1860-1920*, Chicago, Loyola University Press, 1987, 218 p.; M. Christine Anderson, « Catholic Nuns and the Invention of Social Work: The Sisters of the Santa Maria Institute of Cincinnati, Ohio, 1897 through the 1920s », *Journal of Women's History*, vol. 12, no 1 (printemps 2000), p. 60-88.

communauté dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>199</sup>. Hudson prétend que c'est à l'occasion de leur noviciat que les jeunes femmes étaient immergées dans la culture institutionnelle et spirituelle des « Sœurs Grises ». À travers le processus de formation, elles s'intègrent, peu à peu, à une communauté de femmes qui partagent une seule et même identité. Pourtant, loin de n'être que les pourvoyeuses de la charité et des soins de santé, ces femmes exercent une large palette de professions qui débordent les divisions sexuées traditionnelles du travail et elles occupent des postes de pouvoir et d'influence qui illustrent aussi leur agentivité. Une des clés de cette réussite se situe dans la stratégie de déploiement de la congrégation. En répondant au besoin d'une communauté urbaine dépourvue de services, le plus souvent un nouveau pôle industriel ou aux « frontières » des régions sauvages, les Sœurs Grises comblent un vide. D'autre part, elles puisent au cœur de leur spiritualité, de leur culture et de leur identité collective, les forces nécessaires pour la réussite de la mission. Il n'y a pas de place, ici, pour les attermolements et la contestation. Aussi, loin de se limiter à une seule œuvre, elles multiplient les actions et elles lancent de nouveaux projets. Ainsi, après un hôpital, apparaissent un orphelinat, un ouvroir pour les jeunes filles célibataires et un asile pour les personnes âgées. Avec le temps, elles imposent un modèle qu'il est difficile de contester. Les élites mâles et les opposants religieux, doivent concéder aux religieuses cet espace de réussite, car la qualité des services offerts, la rigueur de la gestion et l'apport à la société civile en font des institutions incontournables.

Dans la lignée de Coburn, Thompson et Liedel, Hudson postule que l'anonymat des religieuses et la soumission à l'épiscopat est un leurre maîtrisé par les religieuses. En fait, sous l'image terne de femmes dévotes et peu instruites, se cache une agressivité canalisée dans l'action. Bien que les religieuses du XIX<sup>e</sup> siècle ne possèdent pas, au départ, de diplômes en soins médicaux, la congrégation leur imposé une formation

---

<sup>199</sup> Susan P. Hudson, *The Quiet Revolutionaries. How the Grey Nuns Changed the Social Welfare Paradigm of Lewiston, Maine*. New York/London, Routledge, 2006, 186 p.



continue auprès de sœurs plus expérimentées ou de spécialistes laïcs engagés sur les lieux. Avec le temps, la maison mère fonde une véritable école de soins infirmiers qu'elle finance en collaboration avec un réseau de mécènes. Cette façon de faire illustre le désir des religieuses de ne pas se retrouver dépendantes de l'épiscopat qui voudrait influencer l'énoncé de mission.

Le livre de Hudson se caractérise par une solide contextualisation sociale du milieu d'insertion (une communauté franco-américaine en expansion mais pauvre, face aux anglo-protestants dominants), un rappel des phases d'industrialisation (moulins à papier, usines textiles, usines de chaussures ; contraction et extension de l'économie) et de l'importance du réseau des institutions religieuses dans la socialisation des habitants. De plus, la prosopographie des religieuses démontre des allers-retours constants entre la maison mère de Saint-Hyacinthe et les institutions de la ville de Lewiston. La mobilité professionnelle et géographique des religieuses est donc remarquable. Les frontières politiques ne limitaient pas les actions des congrégations religieuses et toute étude qui s'y consacre ne doit pas oublier cette dimension transfrontalière des œuvres et l'agentivité des religieuses. Le livre s'inscrit indéniablement dans le courant de la « redécouverte » du rôle et de l'impact des religieuses dans l'organisation de la société américaine lancé par les historiennes Coburn et Smyth<sup>200</sup>, thématique que l'on retrouve aussi dans deux autres ouvrages publiés la même année que celui de Hudson<sup>201</sup>.

Les frontières ne sont pas que géopolitiques. Elles sont aussi raciales et sociales. C'est à une révolution des rapports avec l'*Autre* que nous invite Amy L. Koehlinger dans son livre *The New Nuns*<sup>202</sup>. Ainsi, alors que les monographies précédentes

<sup>200</sup> Coburn et Smith, *Spirited Lives*.

<sup>201</sup> Fitzgerald, *Habits of Compassion* ; Hoy, *Good Hearts*.

<sup>202</sup> Amy L. Koehlinger, *The New Nuns. Racial Justice and Religious Reform in the 1960s*. Cambridge, Harvard University Press, 2007, 304 p.



parlent de l'action des religieuses dans le contexte propre des œuvres sociales de l'Église catholique aux États-Unis, les membres des congrégations apostoliques sortent des sentiers battus des œuvres traditionnelles et elles se lancent dans de nouveaux défis susceptibles de répondre au bouillonnement social vécu entre 1950 et 1970. Rappelons ici que l'époque était particulièrement marquée par les revendications civiques des Afro-américains. Le livre explore donc le changement de paradigme des œuvres de nombreuses communautés religieuses à travers une dimension visible et concrète, soit le travail de religieuses blanches catholiques auprès des Noirs.

Ce que l'auteure qualifie de « nouvel apostolat racial » consiste en la mise en place d'un complexe réseau de programmes sociaux, éducatifs et économiques dans les quartiers urbains ethniquement ségrégués des villes étatsuniennes. Sans être une histoire de toutes les activités apostoliques raciales apparues aux États-Unis, le livre cherche à retracer les origines de ces actions, à souligner ses aspects les plus importants et à discuter de ses effets sur les femmes qui les pratiquaient. L'auteure ne s'en cache pas, c'est moins une histoire des Afro-américains que celle de l'impact des œuvres sur les religieuses qu'elle cherche à faire. Elle désire scruter la diversité et la complexité de ces expériences apostoliques ainsi que leurs conséquences, tant du point de vue congréganiste qu'individuel. L'historienne le souligne, le sujet est plein de paradoxes. Les catholiques se sont senties interpellées tardivement par la question de la justice raciale, la réponse n'a pas été homogène, les motivations ne furent pas toujours les plus pures, certains stéréotypes ne furent jamais totalement effacés et les congrégations religieuses féminines sont largement demeurées, durant cette période, ethniquement ségréguées.

Le livre se divise en deux parties. La première offre un aperçu général de l'apostolat racial comme phénomène historique. Koehlinger introduit les causes de son apparition, elle met en parallèle le contexte sociopolitique et elle présente l'agentivité

des congrégations religieuses dans son déploiement. Sa seconde partie consiste en trois études de cas, soit la campagne des droits de la personne à Selma, en Alabama, le projet d'école d'été Cabrini pour les enfants pauvres de Chicago et la mise en place d'un bureau de placement national, le « CHOICE » (*Cooperative Help of Integrated College Education*) qui permettait le remplacement d'universitaires noirs pendant certaines sessions par des religieuses afin de leur donner l'opportunité d'effectuer des recherches, des publications ou, plus simplement, de se ressourcer.

Koehlinger retrace les racines des changements dans la conjonction de plusieurs facteurs. D'abord, elle rappelle que c'est Pie XII lui-même qui insista, dans les années cinquante, pour que le mode de vie « séparé du monde » des religieuses apostoliques soit adapté aux nouvelles réalités de l'époque. Pour que cela puisse se réaliser, sans anarchie, les congrégations se sont donné des organisations parapluies qui ont été mandatées pour créer des programmes de formation basés sur l'intégration des nouvelles sciences (sociologie, psychologie, pédagogie, etc.) et un approfondissement spirituel. Tout cela a, conséquemment, développé une plus grande individualité chez les religieuses et ébréché, du même coup, le système hiérarchisé de l'obéissance et des obédiences imposées. « Soucieuses des signes du temps », certains membres des communautés religieuses se refusent à vivre dans une bulle et veulent témoigner de la présence du Christ aux non-catholiques et aux négligés de l'*American Dream*. Ces « nouvelles sœurs » adhèrent particulièrement à la doctrine de l'*Église*, « Corps mystique du Christ », par une présence concrète auprès de pauvres<sup>203</sup>. Il faut donc passer de la formation théorique aux projets concrets, ce à quoi se sont attelés différents organismes de justice raciale catholique.

---

<sup>203</sup> Issue de la Christologie eucharistique, la théologie du *Corps mystique du Christ* représente l'union du monde dans la personne de Jésus. Or, pour reprendre le propos de Teilhard de Chardin, si le Christ est immanent et transparaît dans chaque élément de la création, tout est sacré. Dès lors, les individus qui ne sont pas baptisés ou membres de l'*Église* sont inclus. Il est aisé de comprendre que résonnait chez les religieuses intéressées, la parole de l'évangile : « ce que tu fais au plus petit, c'est à moi que tu le fais ».

Ce dont Koehlinger rend compte, sans jamais recourir au mot, c'est de l'agentivité, car elle témoigne des dispositions et des agissements des religieuses et des communautés dans différents quartiers afro-américains. À travers les chapitres, elle illustre parfaitement la capacité de ces femmes de faire des choix et de s'imposer des orientations de vie. De plus, il appert aussi que des congrégations comme les Sœurs Franciscaines de Rochester, les Sœurs des Écoles de Notre-Dame ou celles de Saint-Joseph, pour n'en nommer que quelques-unes, sont passées par un processus communautaire, parfois difficile, d'affirmation et de prise de pouvoir face à un clergé masculin qui voyait d'un très mauvais œil le « départ » des sœurs des écoles paroissiales vers cet apostolat racial. Les religieuses ont donc fait des choix et elles ont suivi leurs pensées et leurs croyances afin de concrètement interagir avec les Noirs et améliorer leur monde. Pour plusieurs d'entre elles, l'expérimentation de ces projets a accéléré une remise en question de leur mode de vie, de leur identité et de leur vocation. Dans le contexte des années 1960, cela mène plusieurs sœurs à demander une dispense de leurs vœux et à continuer leur action sociale comme femme laïque. Maître livre s'il en est un, *New Nuns* est un apport majeur à l'historiographie religieuse, tant par l'ampleur de son sujet que par la finesse de son traitement. Au total, l'historiographie étatsunienne portant sur les communautés religieuses dénote une diversité de thèmes secondaires qui enrichissent notre thèse.

## Conclusion

Ce bilan permet de faire ressortir les grandes tendances qui ont marqué l'historiographie de l'histoire religieuse qui touche notre thèse. Ces courants, fruits de l'influence d'idéologies, de méthodes nouvelles ou de croisements avec d'autres disciplines ont permis à la production intellectuelle québécoise de connaître une abondance qui a suivi six axes différents. En ce qui nous concerne, nous en privilégions deux, soit l'influence du catholicisme sur la mise en place de la Révolution tranquille ainsi que l'impact de l'*aggiornamento* conciliaire. Cela nous permet d'aborder les décennies de 1960 à 1980 sous un angle peu développé au Québec et dans le reste du monde occidental, soit le croisement d'un événement à consonance internationale, le concile Vatican II, avec une période de transformations socioculturelles propres au Québec.

Du côté de l'historiographie des communautés religieuses québécoises, l'influence de l'histoire sociale, de l'histoire des mentalités et de la sociologie historique a permis aux chercheurs de mieux circonscrire l'étude des congrégations en tenant compte des contextes socioculturels, politiques et économiques. L'idéologie féministe a aussi profondément marqué la production scientifique depuis le début des années 1980. Toutefois, le féminisme de certaines chercheuses a teinté plusieurs de leurs conclusions. Notre intuition à ce propos nous laisse penser que le féminisme existait chez des religieuses, qu'il a été parfois un moteur, mais aussi un objet de tension entre les membres. Notre recherche permettra donc d'apporter des nuances à ces positions, mais aussi, de confirmer certains de ces constats. Enfin, la prise en considération de la dimension proprement spirituelle, abordée dans quelques études à ce jour, promet des découvertes intéressantes. Notre thèse va s'inscrire dans une orientation et un questionnement nord-américain. La recherche universitaire en provenance des États-Unis s'est rapidement affranchie des cadres traditionnels des

histoires institutionnelles pour se plonger dans un questionnement balisé par les questions de pouvoir, d'identité, de race ainsi que les catégories d'analyse du genre et de l'agentivité. On peut constater que l'approche canadienne anglaise tend à épouser cette orientation depuis une vingtaine d'années. Ce cadre théorique mérite une explication plus complète pour notre thèse.



## CHAPITRE II

### CADRE THÉORIQUE ET SOURCES DE LA THÈSE

Ce chapitre expose la problématique de recherche, les hypothèses de travail ainsi que les cadres conceptuels et théoriques. Nous y dévoilons l'ensemble des sources consultées ainsi que la méthodologie adoptée afin de répondre au questionnement d'origine. Ce second chapitre rend compte de notre réflexion visant à comprendre les difficultés, pour les femmes actives dans l'Église, d'intégrer et de moduler le féminisme, les changements socioéconomiques de la Révolution tranquille ainsi que les demandes d'adaptation et d'évolution du Magistère romain en prenant pour exemple une congrégation enseignante, les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, entre 1954 et 1994.

#### 2.1- Problématique et hypothèses

La production scientifique entourant le rôle et la place des femmes dans l'Église a permis de mieux comprendre le contexte dans lequel elles ont vécu, les actions ainsi que les stratégies qu'elles ont utilisées afin de s'affirmer dans un espace qu'elles se sont négocié et aménagé depuis l'époque coloniale. Il s'agit donc rien de moins que d'un processus continu d'adaptation et d'évolution sur un terrain où, certes, les hommes affirmaient leur domination par le contrôle de l'appareil décisionnel de l'institution ecclésiale, mais sans que cela n'empêche toutefois certaines religieuses

de s'y épanouir, d'affirmer leur pouvoir et d'occuper, occasionnellement, des tâches non traditionnelles. Paradoxalement aussi, la communauté religieuse, comme structure, reproduit aussi un appareil hiérarchique qui autorise des inégalités sociales à travers la catégorisation des religieuses.

Or, les phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation ont bouleversé durablement les rôles des femmes. Malgré une opposition globale de la classe politique et du clergé à toute mutation des responsabilités et de la place des femmes au Québec, des événements exceptionnels, dont les deux guerres mondiales, ont accéléré un processus de changement revendiqué depuis des décennies par des groupes restreints de militantes. Avec l'entrée d'un nombre toujours croissant de femmes sur le marché du travail, le gain du droit de vote (en 1918 au fédéral et en 1940 au provincial), l'accessibilité aux études supérieures et l'apparition de nouveaux comportements et mentalités, les femmes ont vu s'ouvrir à elles de nouveaux espaces d'expression dans la société civile. Tout cela a déclassé la vocation religieuse comme avenue privilégiée de réalisation personnelle<sup>1</sup>.

Ainsi, la période dite de la Révolution tranquille apparaît comme une phase qui fait table rase du passé. Le nouvel état interventionniste créé par les libéraux de Lesage et ses fonctionnaires impose la laïcisation du modèle organisationnel et crée de nouvelles institutions. De manière générale donc, on assiste à un retrait graduel des congrégations religieuses de la sphère publique. Au même moment, elles sont aux prises avec des problèmes de redéfinition de leur mission dans le contexte conciliaire, une chute des entrées et le départ de nombreux membres.

Les recherches récentes offrent donc un portrait du rôle, des revendications et de la place des femmes laïques après la Révolution tranquille, mais la question des types

---

<sup>1</sup> Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes?*, p. 59.

d'activités des religieuses dans l'Église est rarement abordée. Elles parlent, s'activent toutes de la même manière et militent pour les mêmes causes. Or, c'est loin d'être le cas<sup>2</sup>. Malgré les nombreuses sorties et les changements de paradigmes sociaux et religieux dans les sociétés québécoise et nord-américaine, des milliers de religieuses sont demeurées actives dans des causes qui leur tenaient à cœur. C'est comme si on disait que parce qu'elles ont perdu leurs œuvres principales, elles ne pouvaient plus avoir de voix ou tracer de nouvelles voies<sup>3</sup>.

Nos propres travaux sur la congrégation des SNJM montrent tout le contraire. Loin de subir uniquement les changements, les religieuses ont été les agentes actives de leur propre cheminement. Ce constat a provoqué un questionnement sur l'évolution et l'adaptation des communautés religieuses depuis les années 1960. La faiblesse des connaissances sur la réception des textes conciliaires et la rénovation des congrégations religieuses suite à l'*aggiornamento* de l'Église catholique a été un déclencheur majeur pour cette recherche. Au-delà d'une histoire événementielle et documentaire, l'exemple des SNJM s'est imposé aussi. Une communauté apostolique numériquement aussi importante n'a, pour ainsi dire, pas attiré l'attention des chercheurs, ce qui apparaît étrange si on songe au prestige de certaines de ses institutions comme l'École de musique Vincent-d'Indy et le collège Jésus-Marie à Outremont, au Québec, ou les universités *Holy Names* ou *Marylhurst* aux États-Unis. Enfin, une congrégation strictement enseignante constitue un cas d'étude captivant, car l'élargissement de l'apostolat original vers de nouvelles possibilités témoigne d'une certaine audace si on songe au poids de la tradition séculaire de l'œuvre. La relecture des nouvelles formes d'apostolat est une contribution importante de cette thèse.

<sup>2</sup> Collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec*, p. 462-463.

<sup>3</sup> Nous paraphrasons ici le titre de l'article de Denyse Baillargeon, « Des voies/x parallèles. L'histoire des femmes au Québec et au Canada anglais (1970-1995) », *Sextant*, no 4 (hiver 1995), p. 133-168.



D'autre part, la question du féminisme ne peut pas non plus être écartée. Les historiographies étatsuniennes, canadienne-anglaise et québécoise ont permis de constater que cette idéologie revêt différents sens et formes depuis ses débuts et que les spécialistes ne partagent pas nécessairement les mêmes approches théoriques. Loin de se limiter aux dimensions politiques, économiques et sociales ainsi qu'aux seules femmes laïques, il existe un féminisme religieux qui a marqué directement ou indirectement la pensée, le discours, l'action et l'attitude des membres des congrégations catholiques. Ainsi, en associant l'historiographie religieuse à celle des femmes, en analysant plus particulièrement l'histoire des communautés religieuses, celle du concile Vatican II et celle du féminisme, nous arrivons à la problématique générale suivante : comment les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie ont-elles redéfini les dimensions vocationnelles et professionnelles de leurs engagements comme femmes catholiques et membres d'une communauté religieuse durant la Révolution tranquille ?

L'hypothèse formulée est que la congrégation des SNJM a adapté son œuvre d'éducation à des formes renouvelées, afin de répondre aux changements imposés par le Magistère romain, de s'accorder aux réalités de la société québécoise et de retourner à l'intuition d'origine de la fondatrice. À partir de la fin des années 1960, on assiste à une floraison d'initiatives de religieuses qui quittent les grands couvents afin d'expérimenter de nouvelles formes de vie communautaire, d'engagements individuels et professionnels. Elles élargissent ainsi la définition traditionnelle du champ d'action de la congrégation. Ces changements prennent racine dans les chapitres généraux. Ainsi, à tous les cinq ans, des orientations en lien avec les problèmes de la société, de l'Église et de la régie interne, sont étudiées et défendues par des représentantes de la congrégation. Chaque province est alors appelée à mettre en pratique ces orientations et c'est à partir de celles-ci que chaque religieuse vit le sens de sa vocation de femme de foi et d'éducatrice. Or, loin d'être docilement acceptées, ces nouvelles orientations sont souvent l'objet d'âpres débats dans les

provinces religieuses. À maints égards, les chapitres généraux permettent donc de témoigner du conservatisme de certaines religieuses, de l'avant-gardisme de plusieurs autres et de leur influence sur l'orientation générale de la congrégation.

À travers ces nouvelles expériences de ministères, dans une société sécularisée, au contact des laïcs et de l'idéologie féministe avec, en filigrane, la menace réelle de sa disparition à la suite de l'effondrement de son recrutement et du vieillissement de celles qui restent, la congrégation continue de témoigner d'une vitalité sociale certaine. En comparant aussi les réponses apportées par les sœurs anglophones des États-Unis et du Canada anglais, nous serons à même de nuancer certaines conclusions, de distinguer l'agentivité de plusieurs personnes ainsi que le dynamisme de changement provenant des provinces ecclésiastiques. On le comprend, cette thèse favorise à une relecture majeure de la contribution des congrégations religieuses féminines à la société québécoise au moment de la Révolution tranquille, de l'*aggiornamento* conciliaire et de l'impact du mouvement international des femmes. Afin de mieux cerner notre objet d'étude, il convient de présenter les différents concepts que nous utiliserons comme outils d'analyse dans le cadre de cette thèse. Nous ne souhaitons pas ici de proposer de nouvelles définitions pour ces concepts et catégories d'analyse. Ce sont des outils théoriques qui nous évitent de faire une simple lecture chronologique ou agiographique de la congrégation et qui facilitent l'articulation des trois angles de notre recherche.

## 2.2- Le genre

Le genre, comme catégorie d'analyse, s'impose plutôt lentement chez les historiens du Québec. Outre les appels fréquents de Micheline Dumont à le considérer, notons le numéro spécial de la *Revue d'histoire de l'Amérique française* consacré à ce thème et



les travaux sur la masculinité entrepris d'abord par Jarrett Rudy<sup>4</sup> puis, par Christine Hudon et Louise Bienvenue<sup>5</sup>. Néanmoins, il faut rappeler que le terme n'est pas compris de la même manière par tous. Pour certains, son usage ne vise à indiquer que l'érudition et le sérieux d'un travail, car ce vocable a une connotation plus objective et neutre que celui de femme<sup>6</sup>. Le genre est surtout utilisé pour désigner les rapports sociaux entre les sexes ou leurs constructions sociales. Le genre est donc un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes et une façon de signifier des rapports de pouvoir. Les changements dans l'organisation des rapports sociaux correspondent toujours à des modifications dans les représentations du pouvoir, mais les mutations ne suivent pas nécessairement un sens unique. Comme le rappelle l'historienne féministe Joan W. Scott en parlant des concepts normatifs :

Ces concepts sont exprimés dans des doctrines religieuses, éducatives, scientifiques, politiques ou juridiques et prennent la forme typique d'une opposition binaire, qui affirme de manière catégorique et sans équivoque le sens du masculin et du féminin. En fait, ces affirmations normatives dépendent du rejet ou de la répression d'autres possibilités alternatives et parfois, il y a des confrontations ouvertes à leur sujet. [...] La position qui émerge comme position dominante est, néanmoins, déclarée l'unique possible. L'histoire ultérieure est écrite comme si ces positions normatives étaient le produit d'un consensus social plutôt que d'un conflit.<sup>7</sup>

De son côté, Micheline Dumont croit que le genre est, « avec la loi, la philosophie et la science, l'un des piliers intellectuels qui ont assuré l'invisibilité historique des

<sup>4</sup> Jarrett Rudy, *The Freedom to Smoke : Tobacco Consumption and Identity*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005, 232 p.

<sup>5</sup> Ollivier Hubert, « Féminin/masculin : l'histoire du genre », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, no 4 (printemps 2004), p. 473-479; Louise Bienvenue et Christine Hudon, « Une affaire d'hommes. Adolescence masculine et projections sociales dans quelques romans d'apprentissage de l'entre-deux-guerres » dans Isabelle Boisclair, (dir.), *Nouvelles masculinités dans la littérature québécoise*, Montréal, Nota bene, 2008, 23-47; Louise Bienvenue et Christine Hudon, « Les prêtres, les parents et la sexualité des collégiens dans les années 1940 » dans Véronique Blanchard, Régis Revenin et Jean-Jacques Yvoret (dir.), *Les jeunes et la sexualité*, Paris, Éditions Autrement, 2010, p. 99-107.

<sup>6</sup> Joan W. Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Cahiers du GRIF*, (printemps 1988), p. 41-67.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 56.

femmes »<sup>8</sup>. En ce qui a trait à l'historiographie canadienne anglaise, le genre fait une percée significative depuis le début des années 1990, à partir entre autres du travail de Joy Parr, qui a proposé une étude stimulante sur le prolétariat masculin et féminin de deux villes ontariennes<sup>9</sup>. Elle y illustre, à travers le travail quotidien, le processus complexe de création des identités individuelles et collectives des groupes sexués ainsi que les perceptions des rôles par les acteurs et les actrices eux-mêmes. Joan Sangster fait aussi, dans une perspective d'histoire du travail marquée par l'analyse marxiste, un usage du genre<sup>10</sup>. Sangster examine la construction des identités professionnelles et la division sexuée du travail dans quatre usines ontariennes. Tout comme Parr, elle explore les incidences du travail salarié des femmes sur la vie sociale et familiale dans différents contextes de prospérité et de crise. Mariana Valverde, s'applique, à partir d'une analyse poststructuraliste à comprendre les tenants et aboutissements des mouvements de réforme morale qui se développent, au Canada anglais, dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle et le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle. Avec son approche inspirée par le *linguistic turn*, elle se livre à une véritable déconstruction du rôle de la place de la femme de l'époque victorienne telle que décrite dans l'historiographie classique<sup>11</sup>.

Toutefois, cette amplification de l'impact du genre dans la vision historique des femmes n'est pas sans créer des tensions entre les différentes chercheuses. Joan Sangster provoque même un débat en arguant que l'histoire des femmes ou l'ancienne manière de la faire est considérée par plusieurs de ses collègues comme désuète. Il lui apparaît malheureux que l'avenir de la recherche passe uniquement par

<sup>8</sup> Dumont, « L'histoire religieuse sans les femmes », p. 200.

<sup>9</sup> Joy Parr, *The Gender of Breadwinners : Women, Men and Change in Two Industrial Towns*, Toronto, University of Toronto Press, 1990, 314 p.

<sup>10</sup> Joan Sangster, *Earning Respect : The Lives of Women in Small-Town Ontario, 1920-60*.

<sup>11</sup> Mariana Valverde, *The Age of Light, Soap & Water. Moral Reform in English Canada, 1885-1925*, Toronto, University of Toronto Press, 205 p.

le genre<sup>12</sup>. Les répliques de ses collègues allèguent que le genre n'est pas en compétition avec l'histoire des femmes, que ce n'est pas un champ à part, mais une approche épistémologique qui permet de comprendre les dimensions de féminité et de masculinité dans un environnement sociohistorique et une époque précise<sup>13</sup>. Au-delà de certains détails, l'échange qui en résulte ressemble davantage à une tautologie qu'à une véritable mise en lumière du problème. Cette polémique, du reste limitée dans le temps, n'a pas eu de véritables échos au Québec. Par contre, cette question des contributions complémentaires ou alternatives de l'histoire des femmes et du genre a touché aussi le reste de la sphère occidentale<sup>14</sup>.

Pour saisir véritablement la place du genre au Canada, il faut regarder des textes comme ceux de Joy Parr et du trio formé de Kathryn McPherson, Cecilia Morgan et Nancy M. Forestell<sup>15</sup>. Le premier opus, celui de Parr, explique les racines du débat et de l'opposition qui font rage autour de cette catégorie d'analyse au Canada. Le problème repose, selon l'auteure, sur l'opposition de certaines écoles de pensée (politique, féministe et sociale), sur un conflit de générations et sur une mésentente épistémologique. En fait, certains historiens voient, dans l'infiltration toujours plus forte des sciences sociales dans le domaine de Clio, une trahison face au fondement humaniste de l'histoire, ses visées universalistes et son objectif de construire une identité commune. Cette situation nous apparaît découler aussi directement du conflit qui oppose les tenants de la « nouvelle histoire » influencée par le marxisme et la

<sup>12</sup> Joan Sangster, « Beyond Dichotomies : Re-Assessing Gender History and Women's History in Canada », *Left History*, vol. 3, no 1 (printemps-été 1995), p. 109-121.

<sup>13</sup> Karen Dubinsky et Lynne Marks, « Beyond Purity. A Response to Sangster », *Left History*, vol. 3, no 2, (automne 1995) et vol. 4, no 1, (printemps 1996), p. 205-220; Franca Iacovetta et Linda Kealey, « Women's History, Gender History and Debating Dichotomies », *Left History*, vol. 3, no 2, (automne 1995) et vol. 4, no 1, (printemps 1996), p. 221-237.

<sup>14</sup> Gisela Bock, « Women's History and Gender History : Aspects of an International Debate », *Gender & History*, vol. 1, no 1 (1989), p. 11, 14, 17.

<sup>15</sup> Joy Parr, « Gender History and Historical Practice », *Canadian Historical Review*, 76, no 3 (septembre 1995), pp. 354-376; Kathryn McPherson, Cecilia Morgan et Nancy M. Forestell, « Introduction: Conceptualizing Canada's Gendered Pasts », dans Kathryn McPherson, Cecilia Morgan et Nancy M. Forestell, (dir.), *Gendered Pasts : Historical Essays in Femininity and Masculinity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2008 [1999], p. 1-11.

nouvelle gauche et ceux qui s'inscrivent dans le courant poststructuraliste. Parr souligne que l'intégration des nouvelles façons de faire l'histoire ou l'usage des catégories d'analyse élargissent le spectre de l'activité de la profession vers de nouveaux sujets et questionnements. Les notions de nationalité, d'ethnies, de genre et de pouvoir permettent une réévaluation des anciens discours historiques et ouvrent la porte à une mosaïque d'expériences et à une meilleure compréhension d'un monde complexe<sup>16</sup>. Parr souligne l'importance de ne pas travailler l'objet historique en vase clos. La clé de l'évolution de l'histoire et de l'acceptation du genre comme catégorie d'analyse passe par la reconnaissance de l'instabilité des perceptions et des sociétés à travers le temps. En sortant des sujets traditionnels étudiés (les politiciens, la bourgeoisie canadienne anglaise, les institutions d'inspiration britannique) on renoue avec des expériences de vie oubliées et on leur redonne une voix. En analysant ces « expériences historiques » sous tous les angles (relations sociales, agentivité des individus et des groupes, (re)définition de la masculinité, productions esthétiques, structures économiques et politiques, croyances, culture matérielle, etc.), il devient possible de brosser un portrait plus juste et nuancé des sociétés, ainsi que de leurs modes de fonctionnement.

McPherson, Morgan et Forestell abondent dans le même sens et soulignent que le genre est particulièrement incommode pour le courant féministe. Pour certaines, le genre représente la suite logique de l'histoire des femmes. L'intégration du genre par les universitaires témoigne aussi de la distanciation progressive de sa composante purement militante et politique. Néanmoins, loin de se calmer, le débat continue. Il touche principalement quatre dimensions : la définition même du genre (socialement construit, en évolution), le tournant linguistique et son influence méthodologique (choix des mots, les symboles, le sens donné), la nature du pouvoir et le rôle ainsi que la place de la masculinité. Peu importe la position de chacun dans le débat, une chose

---

<sup>16</sup> Parr, « Gender History and Historical Practice ».



demeure, l'historien doit analyser très sérieusement les liens construits entre les agents, les groupes sociaux et les structures. Pourtant l'une des structures qui demeure encore peu étudiée sous l'angle du genre est bien le religieux.

En histoire religieuse au Québec, l'approche genrée brille par son absence. Cela n'est pas sans incidence sur toutes les recherches qui tentent de lier les concepts de « femme » et « Église ». Micheline Dumont écrivait d'ailleurs cette mise en garde :

Toute recherche en histoire religieuse qui ne place au centre de l'analyse, la puissance discursive des symboles (Ève et Marie, Dieu représenté sous les traits d'un homme); le double standard des normes (la médiation exclusivement masculine du sacré, la clôture, les dots des religieuses, l'exclusion des lieux, les prescriptions vestimentaires et morales); le sexisme des institutions rigoureusement masculines (hiérarchie, séminaires) et de l'organisation politique centralisée, se résigne à adopter un point de vue partiel et partial.<sup>17</sup>

Du côté de la recherche aux États-Unis, les liens entre le genre et la religion, quoique plus fréquents, restent fragmentaires et superficiels. Ursula King, religiologue et théologienne, attribue le problème à la longue domination du domaine par les chercheurs mâles et aux intérêts des premières spécialistes du courant féministe, de l'histoire des femmes et du genre pour expliquer la négligence du facteur religieux dans les études<sup>18</sup>. Elle pose aussi avec acuité le problème de la définition même du concept de religion, de la place des femmes en regard du religieux et elle s'interroge aussi sur la présence véritable du genre dans cette dimension<sup>19</sup>. Bien qu'elle affirme, tout comme Micheline Dumont, que le genre est profondément inscrit dans le religieux, dans ses structures et son histoire<sup>20</sup>, elle considère que très peu d'études l'ont utilisé adéquatement, sauf pour les questions de pouvoir, de contrôle du corps et

<sup>17</sup> Dumont, « L'histoire religieuse sans les femmes », p. 201.

<sup>18</sup> Ursula King, « Introduction : Gender and the Study of Religion », dans Ursula King, (dir.), *Religion & Gender*. Oxford, Blackwell, 1995, pp. 1-38; Ursula King, « Religion and Gender: Embedded Patterns, Interwoven Frameworks », dans Teresa Meade et Merry E. Wisner-Hamks, (dir.), *A Companion to Gender History*. Oxford, Blackwell Publishing, 2004, pp. 70-85.

<sup>19</sup> Elle expose trois visions : une tradition cumulative, une structure institutionnelle et une spiritualité intégrée et personnalisée.

<sup>20</sup> King, « Religion and Gender: Embedded Patterns, Interwoven Frameworks », p. 71.



de la sexualité des femmes. Elizabeth Clark, de son côté, pense que les piètres résultats en recherche religieuse genrée découlent du refus de plusieurs spécialistes d'adhérer explicitement au courant poststructuraliste qui d'après eux, oblitère l'objet d'étude au profit d'un intellectualisme nombriliste et théorique<sup>21</sup>. Enfin, pour King et Clark, le concept « d'expérience des femmes », l'un des plus prometteurs selon les tenants de l'histoire des femmes, n'a pas répondu aux attentes<sup>22</sup>.

Cette notion d'expérience, remise en question par les études poststructuralistes, est ici entendue comme une conceptualisation intellectuelle. Il s'agit ni plus ni moins d'un processus de structuration et d'intégration physique et mentale des apprentissages sociaux vécus par les femmes, sur le plan individuel ou collectif, à travers le temps. Bien entendu, il existe autant d'expériences qu'il y a de femmes, de groupes sociaux, ethniques, générationnels, etc. Les historiennes du travail ont abondamment recouru à ce concept inspiré par l'œuvre du Britannique E. P. Thompson<sup>23</sup>. Joan W. Scott lui reprochait néanmoins une dimension trop androcentrique, sa prétention universaliste, la sélection des acteurs et des expériences<sup>24</sup>. Cette vision est partagée, mais nuancée par Catherine A. Brekus qui éditait tout récemment un collectif d'études historiques sur différentes dénominations religieuses aux États-Unis<sup>25</sup>. D'emblée, elle note aussi

<sup>21</sup> Plusieurs refusent l'approche littéraire implicite au tournant linguistique. Ils préfèrent qualifier leurs sources de « documents » plutôt que de « textes ». Voir Elizabeth A. Clark, « Women, Gender and the Christian History », *Church History*, vol. 70, no 3 (septembre 2001), p. 397. L'auteure complète sa réflexion épistémologique dans un autre article : « Women, Gender and Church History », *Church History*, vol. 71, no 3 (septembre 2002), p. 600-620.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 407; En France, l'une des œuvres majeures est celle d'Odile Arnold, *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1984, 373 p.; Au Québec, une des toutes premières études fondatrices sur ce thème est celle d'Élisabeth J. Lacelle, (dir.), *La femme, son corps, la religion*, Montréal, Bellarmin, 1983, 246 p.

<sup>23</sup> « The class experience is largely determined by the productive relations into which men are born- or enter involuntarily. Class-consciousness is the way in which these experiences are handled in cultural terms: embodied in traditions, value-systems, ideas, and institutional forms. If the experience appears as determined, class-consciousness does not », dans E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin, 1991[1963], p. 10.

<sup>24</sup> Joan W. Scott, « The Evidence of Experience », *Critical Inquiry*, vol. 17, no.4 (été 1991), p. 781.

<sup>25</sup> Catherine A. Brekus, (dir.), *The Religious History of American Women. Reimagining the Past*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007, 340 p.

la tendance des historiennes du religieux à ne pas recourir à des cadres théoriques complexes, mais affirme, du même souffle, que la situation n'est pas irréversible. Elle suggère d'allier l'étude de l'expérience des femmes sur le plan religieux au discours qui a structuré cet apprentissage<sup>26</sup>.

Il ne faut pas oublier que ce concept d'expérience existe aussi dans une perspective théologique, ce qui peut nuancer celui utilisé en histoire du travail ou des femmes<sup>27</sup>. Outre le fait qu'il partage ce souci d'identifier les effets de l'oppression vécue par les femmes ainsi que l'expérience dans le domaine pratique, il se distingue des autres visions par l'inclusion d'une dimension d'espérance religieuse eschatologique<sup>28</sup>. Cette variante est d'autant bienvenue que notre objet d'étude porte aussi sur la capacité des femmes d'agir dans l'Église. Louise Melançon a d'ailleurs démontré dans un article publié en 2000 que la notion d'expérience se comprend comme une réorientation de la vie dans une nouvelle direction, une nouvelle naissance<sup>29</sup>. Aussi, dans le même sens que la théologienne Elisabeth Johnson, l'expérience faite par les femmes en est une de conversion. Les femmes entrent dans un processus de transformation où elles se mettent à considérer leur valeur comme individus autonomes et libres. Cette perspective est tout à fait valable pour les SNJM, surtout dans le contexte des changements liés au concile de Vatican II.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>27</sup> Monique Dumais, « Diversité des utilisations féministes du concept *Expériences des femmes en sciences religieuses* », *The CRIAW Papers/Les documents de l'ICREF*, Ottawa, Canadian Research Institute for the Advancement of Women/Institut canadien de recherches sur les femmes, no 32 (juin 1993), 54 p.; Il faut aussi lire en particulier les travaux de Rosemary Ruether Radford, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983, 312 p.; Anne E. Carr, *Les femmes dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Cerf, 1993, en particulier le chapitre IV: « La recherche sur le genre, Études sur les femmes et études religieuses », p. 85-126; Élisabeth Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1983, 482 p.

<sup>28</sup> Voir la discussion autour de ce concept par la théologienne canadienne Rebecca S. Chopp, « Feminism's Theological Pragmatics: A Social Naturalism of Women's Experience », *The Journal of Religion*, vol. 67, 1987, p. 239-256.

<sup>29</sup> Louise Melançon, « Expérience des femmes en théologie. La théologie "mujerista" : une nouvelles pratique théologique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, no 1 (2000), p. 37.

### 2.3- Horizon d'attente et réception conciliaire

Une autre façon de traiter le concept d'expérience qui touche notre thèse est bien celui développé dans le cadre des études sur le concile Vatican II. L'horizon d'attente et la réception du Concile soulèvent de nombreux débats depuis une vingtaine d'années<sup>30</sup>. Si certains auteurs définissent l'expérience dans son sens théologal, c'est-à-dire « l'auto-communication de Dieu et de sa présence à l'histoire humaine »<sup>31</sup>, d'autres l'ont circonscrit à la participation aux séances et à la rédaction des textes du concile. Les acteurs porteurs de cette expérience sont donc, pour la plupart, des membres de la hiérarchie épiscopale, leurs conseillers et les observateurs de l'événement. Cette « expérience », au singulier, a déplu à plusieurs, dont Joseph A. Komonchak, qui a mis en lumière l'idée qu'elle ne se limite pas à un vécu homogène chez tous les participants, mais qu'elle se conjugue de diverses manières<sup>32</sup>. Giuseppe Alberigo l'a d'ailleurs souligné aussi en démontrant que les allers-retours entre Rome et les diocèses respectifs des évêques ont été l'occasion de multiples confrontations entre « les attitudes prises au concile sur des sujets brûlants et les critères suivis au sein de leur propre Église locale »<sup>33</sup>.

Pour Gilles Routhier, l'expérience conciliaire n'a de sens que si elle s'articule aux concepts d'horizon d'attente, de représentations et de réception<sup>34</sup>. La notion d'horizon d'attente provient de la littérature et permet de concevoir certaines attentes chez

<sup>30</sup> Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, p. 87-114, 97.

<sup>31</sup> Michel Fédou, s.j., « Le concile Vatican II : un enjeu d'interprétation », dans Theobald, s.j. (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*, p. 146.

<sup>32</sup> « This usage was deceptive because it reduced to a single experience, and a single experience of a certain type, what was in fact a plurality and a variety of individual experiences », Joseph A. Komonchak, « Vatican II as an "Event" » dans Schultenover, s.j., *Vatican II. Did Anything Happen?*, p. 33.

<sup>33</sup> Giuseppe Alberigo « L'histoire du concile Vatican II. Problèmes et perspectives », dans Theobald, (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*, p. 28; « l'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II », dans Hervé Legrand et Christoph Theobald, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001, p. 21-47.

<sup>34</sup> Gilles Routhier, « L'annonce et la préparation de Vatican II : Réception et horizon d'attente », *Études d'histoire religieuse*, vol. 63 (1997), p. 25-44.

les croyants et les croyantes<sup>35</sup>. Ce concept précède, en quelque sorte, celui d'expérience. Quant au concept de représentation, il se définit comme le processus par lequel une personne prend connaissance et intègre l'événement conciliaire ainsi que son corpus textuel. Ce processus s'effectue par la médiation d'intermédiaires qui sont les protagonistes du concile (évêques, théologiens), les médias (écrits, radiophoniques et télévisuels) et les commentateurs, (théologiens, analystes ou autres) qui offrent une lecture interprétative de « l'objet » conciliaire.

Les instituts religieux comme la congrégation des SNJM vivent donc une démarche d'adaptation amorcée avant le concile Vatican II qui se poursuivra en parallèle avec celui-ci. Si aucune religieuse SNJM ne peut déclarer une expérience conciliaire *in situ*, on ne peut pas faire l'économie de l'usage des concepts d'horizon d'attente et de représentations. De plus, le processus d'évolution et d'adaptation de la congrégation construira une expérience féminine du religieux en contexte conciliaire. Le concept de réception ne peut pas non plus être isolé des deux autres. Pour que ce concept soit opérationnel, il doit y avoir d'abord des sujets actifs, capables d'initiatives et qui acquièrent, dans la foi et dans une durée qui dépasse l'événement conciliaire lui-même, un bien spirituel au sein d'une structure communautaire.

Dans le cas catholique, le regroupement des sujets actifs se fait au sein des Églises locales. Le sens que les théologiens donnent à « Église locale » comprend plusieurs niveaux, incluant des dimensions juridiques, géographiques, mais aussi théologiques avec un rapport vertical de transcendance signifiant la relation de tous les fidèles avec Dieu, et un autre, horizontal, désignant la communion de tous les croyants à travers les âges et les lieux<sup>36</sup>. Les historiens utilisent le plus souvent cette expression dans le

---

<sup>35</sup> L'horizon d'attente est un concept créé par Edmund Husserl, repris et intégré par Jauss dans sa vision de la littérature. Voir Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, 305 p.

<sup>36</sup> J.-M. R. Tillard, o.p., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995, 578 p.



sens large d'une communauté diocésaine<sup>37</sup>, mais certaines études récentes réfèrent aussi à des communautés ethniques<sup>38</sup>. À notre connaissance, personne n'a réfléchi à ce jour à la notion de congrégation religieuse comme communauté locale de réception ou comme « champ », dans son sens sociologique<sup>39</sup>. Or, comme groupe, les instituts religieux en général, les SNJM en particulier, se définissent comme tel dans la mesure où, pour reprendre une image forte au moment du Concile, ils font partie du « Corps du Christ ».

À titre de composante de l'Église, une congrégation religieuse cherche à construire une relation avec le divin à travers une œuvre apostolique inspirée par l'Esprit Saint pour l'édification du Royaume. C'est ce que l'on appelle le charisme. Cette catégorie d'analyse, largement retenue par les théologiens<sup>40</sup> est utilisée pour exprimer la variété et la richesse des formes de vies religieuses. D'inspiration biblique<sup>41</sup>, ce concept s'est répandu aux lendemains du Concile<sup>42</sup>. Les historiens du Québec ne l'utilisent pas<sup>43</sup> et

<sup>37</sup> Raymond Martel, « D'événement romain à réalité abitibienne: Vatican II au cours de la phase préparatoire », dans Routhier, *Vatican II au Canada : Enracinement et réception*, p. 177-199; Rémy Kurowski, « La messe dominicale comme creuset de la réception de la réforme liturgique en Pologne. Le cas du diocèse de Gniezno », dans Routhier, *Réceptions de Vatican II*, p. 103-129.

<sup>38</sup> Frédéric Laugrand et Gilles Routhier, « Réception et enracinement de Vatican II en milieu inuit », dans Routhier, *Vatican II au Canada : Enracinement et réception*, p. 327-353.

<sup>39</sup> La réception ne peut être entendue uniquement comme un processus sociologique tout comme le concept de « champ », dans son sens ecclésial, comprend une dimension eschatologique qui l'éloigne du champ « politique » entendu comme vie de la cité.

<sup>40</sup> Laurent Boisvert, *Les charismes en vie consacrée*, Montréal, Bellarmin, 2000, 48 p; Rick van Lier, o.p., *Comme des arbres qui marchent. Vie consacrée et charismes des fondateurs*, Ottawa, Novalis, 2007, p. 27.

<sup>41</sup> Voir la liste des textes pauliniens cités dans van Lier, *op. cit.*, p. 23-27.

<sup>42</sup> Le père Laurent Boisvert déclare que le terme se retrouve à quelques reprises dans les textes du concile, mais ne l'applique pas spécifiquement à la vie consacrée. Rick van Lier, au contraire, mentionne que le numéro 23a du décret *Ad gentes* y fait directement référence et que LG nos. 43 et 44 et DPC no 1 le reflètent. C'est toutefois l'exhortation apostolique *Apostolica testificatio* de 1971 qui propose explicitement la notion de charisme du fondateur et charisme de la vie religieuse. Voir Laurent Boisvert, *Les charismes en vie consacrée*, Montréal, Bellarmin, 2000, p. 9 et van Lier, *op. cit.*, p. 29-30.

<sup>43</sup> On retrouve un seul article écrit directement dans cette perspective, mais il est l'œuvre d'un théologien : André Charron, « La reconnaissance du charisme d'une communauté religieuse. Le cas de la Congrégation de Sainte-Croix », *Théologiques*, vol. 17 no 1 (2009), p. 117-137. Toutes les monographies portant sur les congrégations religieuses dans la période postconciliaire mentionnent



ceux des États-Unis l'emploient rarement, car on lui prête des sens variés et peu définis<sup>44</sup>.

Pourtant, il mérite le détour, car contrairement à ce que certains prétendent, les théologiens l'ont circonscrit sous trois formes : le charisme du fondateur (la personnalité charismatique), le charisme de fondateur (la capacité de mettre en place une œuvre) et le charisme de fondation (lié à l'action de l'Esprit Saint et qui fait naître chez des personnes, particulièrement celles à l'origine de congrégations religieuses, le désir de suivre le Christ dans la voie des conseils évangéliques)<sup>45</sup>. La congrégation reprend ce charisme, et tente de le perpétuer à travers ses membres, avec toutes les possibilités qu'offre un tel regroupement de personnes à travers le temps.

Une congrégation est aussi une « communion de personnes pourvues de dons divers, partageant des conditions de vie différentes et remplissant des charges variées »<sup>46</sup>. Enfin, au sein même de la réalité du « champ diocésain », une congrégation représente un « échantillon spécifique, constitué comme un groupe témoin de l'ensemble de la population »<sup>47</sup>. Dans le cas spécifique des SNJM, ce groupe de femmes consacrées va chercher aussi à recevoir le concile Vatican II en intégrant son corpus textuel. C'est à partir de cela que les sœurs adapteront leur vision du monde et influenceront différemment la société dans laquelle elles œuvrent.

---

l'adaptation du charisme, mais le plus souvent de manière sommaire, sans le pousser comme concept d'analyse. Le travail de Jean Hamelin sur le père Prévost est l'exception notable.

<sup>44</sup> Margaret S. Thompson, « Charism or Deep Story? Towards Understanding Better the 19th-Century Origins of American Women's Congregations », *Review for Religious*, vol. 58 mai/juin (1999), p. 231.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>46</sup> Routhier, *La réception d'un concile*, p. 137.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 180.

## 2.4- L'agentivité

La sociologie est l'une des sciences qui a le plus influencé l'histoire sur le plan conceptuel. Parmi les concepts récents, celui d'agentivité fait lentement sa place<sup>48</sup>. Il faut par contre immédiatement mentionner que ce terme n'est pas neuf et trouve ses racines dans la théorie de l'histoire marxiste ou le matérialisme historique<sup>49</sup>. Cette approche considère que les modalités matérielles et économiques conditionnent l'action humaine qui s'y déploie. À travers les décennies, plusieurs penseurs se sont attelés à nuancer le déterminisme marxiste et l'hégémonie de certaines classes ou groupes qui y étaient sous-entendus.

L'agentivité témoigne des dispositions par lesquelles un « agent » (une personne, un groupe) est capable d'agir sur le monde. Il s'agit donc de la capacité, pour les êtres humains, de faire des choix et de s'imposer des orientations, que ce soit seuls ou avec un groupe. L'agentivité peut aussi être le fruit d'un processus communautaire d'affirmation et de prise de pouvoir. C'est donc un moyen par lequel des personnes tentent d'imposer leurs pensées, leurs croyances et leurs choix d'actions concrètes dans le monde en interaction avec les autres.

L'agentivité s'exprime toujours en lien avec la structure qui la chapeaute. Cette notion est particulièrement intéressante, car notre objet d'étude, un groupe circonscrit composé de femmes religieuses catholiques, interagit avec trois structures : la congrégation elle-même, l'Église catholique, et enfin, la société globale. Or, ce que l'agentivité apporte, c'est la possibilité d'identifier, de suivre et d'expliquer les orientations que les religieuses se sont individuellement ou collectivement données

---

<sup>48</sup> Donald M. MacCraill et Avram Taylor, *Social Theory and Social History*, New York, Palgrave, 2004, particulièrement le quatrième chapitre, «Social Structure and Human Agency in Historical Explanation», p. 80-117.

<sup>49</sup> Matt Perry, *Marxism and History*, New York, Palgrave, 2002, 195 p.; Paul Blackledge, *Reflections on the Marxist Theory of History*, Manchester, Manchester University Press, 2006, 218 p.

dans leurs « champs » de vie et d'activité. En un sens notre vision rejoint celle d'E. P. Thompson qui parlait de l'apparition d'une conscience commune particulière qui se crée dans l'interaction du vécu quotidien et de l'expérience qui en est tirée<sup>50</sup>. Bien entendu, Thompson a une vision de « classe ouvrière » qui ne sied pas en tout point aux femmes. Cet aspect, et d'autres déjà présentés dans les pages précédentes, lui avait d'ailleurs été reproché, entre autres, par l'historienne Joan W. Scott<sup>51</sup>. Néanmoins, notre compréhension de l'agentivité peut se modifier à la lumière de visions comme celle d'Anthony Giddens.

Spécialiste de la théorie sociale, Anthony Giddens propose les éléments de ce qu'il appelle la *théorie de la structuration* dans un livre intitulé *la Constitution de la société*<sup>52</sup>. Pour Giddens, il existe un rapport dialectique entre la « personne » et la « société ». La personne qu'il nomme aussi « agent », est en action dans son cadre social, c'est-à-dire, le « structurel »<sup>53</sup>. Les humains sont tous, à ses yeux, des agents compétents et « ont une connaissance remarquable des conditions et des conséquences de ce qu'ils font dans leur vie de tous les jours »<sup>54</sup>. Comme il le rappelle, « toutes les sociétés sont des systèmes sociaux en même temps qu'elles sont constituées par l'intersection de plusieurs systèmes sociaux »<sup>55</sup>, où l'on retrouve des institutions auxquelles les agents s'identifient et se soumettent.

L'un des aspects clé du fonctionnement social pour Giddens consiste en un concept qu'il appelle la routinisation. « Le côté répétitif des activités qui sont entreprises jour après jour est le fondement d'un sentiment de confiance de l'agent »<sup>56</sup>, car la routine

<sup>50</sup> Thompson, *The Making of the English Working Class*, p.9.

<sup>51</sup> Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988, p. 75-76.

<sup>52</sup> Anthony Giddens, *La constitution de la société*. Paris, Presses universitaires de France, 1987, 474 p.

<sup>53</sup> Dans la théorie de la structuration, le structurel est conçu comme un ensemble de règles et de ressources engagées de façon récursive dans la reproduction sociale.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 33.

est à la fois intrinsèque au maintien de la personnalité de l'agent qui se déplace le long des sentiers des activités quotidiennes, et aux institutions sociales, dont le « caractère institutionnel dépend entièrement de leur reproduction continue »<sup>57</sup>. La routine de la vie de tous les jours est fondamentale, même pour les formes les plus élaborées d'organisation sociale. Au cours de leurs activités quotidiennes, les agents se rencontrent dans des contextes « d'interaction précis où ils sont physiquement en co-présence »<sup>58</sup>. Ce qu'expose Giddens est séduisant pour l'histoire socioreligieuse. L'organisation des communautés religieuses s'intègre particulièrement bien à son exposé. Les congrégations ont fonctionné, jusqu'à la Révolution tranquille et l'*aggiornamento* de l'Église, dans un système social soumis à des règles issues d'une tradition ancienne. Il faut reconnaître clairement que l'institution catholique, comme structure, et la communauté, comme agent, se sont mutuellement nourries dans un cadre d'interaction routinier. À travers une intégration systémique, une dialectique de contrôle des ressources d'autorité s'est mise en place pendant des siècles, sans qu'il n'y ait de problèmes. L'Église assurait un contrôle certain des ressources d'autorité, mais à l'intérieur même des communautés comme celle des SNJM, ces ressources se trouvaient entre les mains des supérieures qui édictaient ainsi les comportements à suivre.

La routine a été bousculée à partir des années 1960 par des agents qui ont mis en doute la reproduction de « rapports de rôles mutuellement liés »<sup>59</sup>. De plus, les réformes de Vatican II et les événements de la Révolution tranquille, qui possèdent toutes les caractéristiques critiques de ce que le sociologue appelle des « événements radicalement perturbants et de nature imprévisible », ont menacé ou détruit la « certitude des routines institutionnalisées chez un grand nombre d'individus »<sup>60</sup>. On constate que Turcotte et Guillemette s'accordent ici avec les théories de Giddens dans

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 110.

cette perte des repères communautaires traditionnels. Bien que les réformes conciliaires visaient d'abord une diversification des conduites, une adaptation aux « signes du temps » à travers une meilleure pastoralité, la remise en question de la « tradition » dans les congrégations a souvent été perçue comme un mouvement de « *tabula rasa* ». Les anciennes structures de pouvoir se sont alors avérées incapables de gérer l'ensemble des changements, d'où l'émergence d'un plus grand nombre d'agents autonomes et la possibilité de poser des gestes d'autonomie. Paradoxalement, l'action, qui ne renvoie pas d'abord aux intentions de ceux ou celles qui font des choses, mais plutôt à leur capacité de les faire, permet alors de classer les membres du groupe, ici les SNJM, selon leurs opinions (conservatisme, féminisme, modernisme, etc.). Il rappelle aussi :

Être capable d'« agir autrement » signifie de pouvoir intervenir dans l'univers, ou de s'abstenir d'une telle intervention, pour influencer le cours du procès concret. Être un agent, c'est pouvoir déployer continuellement, dans la vie quotidienne, une batterie de capacités causales, y compris celle d'influencer les capacités causales déployées par d'autres agents. L'action dépend de la capacité d'une personne de « créer une différence » dans un procès concret, dans le cours des événements. Un agent cesse de l'être s'il perd cette capacité de « créer une différence », donc d'exercer du pouvoir.<sup>61</sup>

L'action engage le pouvoir en tant que capacité transformatrice et se colle plutôt bien aux nombreux changements qui affectent l'adaptation de la congrégation des SNJM après les années 1950. Ce qui nous semble important avec la théorie de Giddens, c'est d'essayer de saisir les intentions qui ont mené aux changements chez les SNJM. Un changement social est conjoncturel, car il dépend de la rencontre de circonstances et d'événements qui mettent en jeu « des agents qui exercent un contrôle réflexif des conditions dans lesquelles ils font leur propre histoire »<sup>62</sup>. En tenant compte des quatre dimensions que propose Giddens pour illustrer l'épisode de transformation (origine, type, élan, trajectoire), il nous apparaît donc possible de saisir à la fois les

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 305.



causes et les conséquences des transformations institutionnelles des SNJM, mais aussi de scruter avec plus de sérieux les motivations qui ont mené des religieuses à oser ces développements, dans une trajectoire temporelle qui s'étend sur plusieurs décennies.

L'agentivité devient donc un outil fondamental. Giddens nous invitent à ne pas considérer la structure comme l'élément fondamental qui impose aux agents des comportements à suivre. Au contraire, il souligne que les oppositions binaires traditionnelles des visions politico-économiques doivent plutôt faire place aux notions de complémentarité, de multidimensionnel et d'interaction de tous les aspects (pouvoir, social, économie, culture). Giddens souligne l'importance du rôle de l'agent comme élément actif et ils rappellent aux chercheurs de suivre les rapports entre les agents eux-mêmes et les ensembles sociétaux, en tenant compte des dimensions du genre et du féminisme dans le traitement des informations historiques.

## 2.5- L'identité

L'usage du concept d'identité n'est pas neuf dans les sciences sociales si l'on songe à sa popularisation par le psychologue Erik Erikson en 1933. Il apparaît de manière plus fréquente dans les travaux d'histoire à partir des années 1970, dans la foulée de l'éclatement des objets d'analyse en de multiples particularismes (groupes ethniques, femmes, catégories socioprofessionnelles, etc.). L'identité devient un concept phare et se retrouve, pour ainsi dire, utilisée à toutes les sauces. Or, la prolifération de l'usage du concept en rend la compréhension difficile, car peu d'auteurs en offrent une définition claire. C'est donc à l'occasion de la rédaction de bilans historiographiques ou de réflexions théoriques que des historiens en critiqueront

l'usage<sup>63</sup>. Cette question soulève aussi des débats au Québec si l'on songe à l'intervention de Thierry Nootens et les répliques de Jacques Beauchemin et Jocelyn Létourneau<sup>64</sup>.

Pour Nootens, le potentiel analytique du concept d'identité demeure assez faible et il le qualifie de « terme fourre-tout, applicable à peu près à n'importe quel phénomène »<sup>65</sup>. Il refuse un « usage qui se limite à [l']apposition [du concept] à des facettes de la vie en société qui, tout en demandant un travail d'élaboration théorique, peuvent être appréhendées sans y avoir recours »<sup>66</sup>. Nootens considère que le concept répond mal à la création de catégories ou de groupes par les historiens<sup>67</sup>. Pourtant à la fin de son texte, il reconnaît que des études sur des groupes précis ou des modes d'organisation communautaire construits sur une conscience commune ou des intérêts partagés peuvent traiter de l'identité de manière efficace.

L'aspect positif de la réflexion de Thierry Nootens loge dans sa dénonciation d'un usage mal cerné ou superficiel du concept. Le problème qu'il relève n'est pas unique à l'identité. Dans le cas de la présente étude, la démonstration de Nootens se confronte à une réalité identitaire qui n'est pas passive du tout et qui est même multiforme. Par contre, là où la proposition de Thierry Nootens nous semble plus faible, c'est dans sa lecture des limites de l'expérience vécue des individus et de l'effet néfaste de l'identité sur les structures sociales. Notre sujet d'étude, la

---

<sup>63</sup> Philip Gleason, « Identifying Identity: A Semantic History », *The Journal of American History*, vol. 69, no 4 (mars 1983), p. 910-931; Rogers Brubaker et Frederick Cooper, « Beyond "Identity" », *Theory and Society*, vol. 29 (2000), p. 1-47.

<sup>64</sup> Thierry Nootens, « Un individu « éclaté » à la dérive sur une mer de « sens »? Une critique du concept d'identité », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 62, no 1 (été 2008), p. 35.; Jacques Beauchemin, « À quoi servent les concepts? Réplique à Thierry Nootens » et Jocelyn Létourneau, « Pour une épistémè ouverte, plurielle et compréhensive », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, no 1 (été 2009), p. 115-124 et p. 125-133.

<sup>65</sup> Nootens, *op. cit.*, p. 37.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 55.

congrégation des SNJM, contredit les propositions de l'historien. Les SNJM se présentent comme un groupe de femmes consacrées qui œuvre au sein de la société civile au nom d'un idéal religieux approuvé par la structure catholique. Ainsi, nous avons un groupe précis et actif au sein d'une institution de régulation sociale qui entre en interaction constante avec d'autres groupes sociaux, dans un espace géographique donné. Dans le contexte socioreligieux québécois, ce groupe n'est pas le seul du genre puisqu'il existe plusieurs dizaines d'autres congrégations religieuses apostoliques. Il se distingue par son habit, son apostolat et son milieu d'insertion. Au sein même de la congrégation, des catégories de religieuses existent jusqu'à la veille du concile Vatican II, tout comme des distinctions se font sentir entre religieuses enseignant au primaire ou au cours classique, ou entre sœurs de la base, sœurs en autorité, retraitées ou junioristes. De la même manière, l'expérience et l'identité des religieuses américaines dans le milieu multiconfessionnel de la côte ouest se distinguent de celle des Québécoises actives dans les milieux ruraux homogènes. Or, loin d'être fixes, ces identités peuvent varier au gré des années, de la formation, des nominations et du vécu de chacune des religieuses.

## 2.6- L'espace

Sans occuper une place comparable aux autres dimensions présentées dans notre cadre théorique, il convient de dire quelques mots sur la notion d'espace dans cette thèse. Cet intérêt s'explique par la découverte d'un marquage des religieuses dans l'espace sur le plan matériel et symbolique. Ce constat nous est apparu à la lumière du propos de Paul-André-Turcotte sur la capitalisation matérielle et symbolique chez les Clercs de Saint-Viateurs<sup>68</sup>. De plus, nos propres travaux sur la congrégation des SNJM nous confirmaient la conscience, à tout le moins chez les autorités, de l'impact

---

<sup>68</sup> Turcotte, *L'éclatement d'un monde.*, p. 100-102.

d'un programme architectural réfléchi sur la société<sup>69</sup>. Cet intérêt pour l'espace s'inscrit dans un courant des sciences sociales appelé le tournant spatial. Ce nouveau paradigme est né sous la plume du géographe Edward Soja. Il renvoie à l'influence de la dimension spatiale sur les transformations historiques et socioculturelles<sup>70</sup>. Cette relation entre les personnes, les lieux et la construction identitaire sera rapidement récupérée par les sociologues et les historiennes féministes. Des travaux importants bousculeront la vision des espaces sexuellement ségrégués et étanches. Ces spécialistes illustreront à quel point l'influence des femmes déborde de l'espace domestique<sup>71</sup>.

Le tournant spatial ouvre vers de nouvelles perspectives en démontrant la complexité de ce paradigme. Les travaux cités plus haut affirment que les femmes se sont insérées dans la trame spatiale, d'abord subtilement (exploration de quartiers pauvres à des fins d'étude, d'évangélisation, d'éducation, etc.) ou symboliquement (pétitions, lettres ouvertes), puis de manière parfois provocatrice par le biais de manifestations ou de la mise en place de projets (foyers d'accueils, pouponnières, centres de jour, etc.) en occupant des espaces interdits ou inédits. Elles l'ont fait afin de signifier leur rejet des contrôles exercés par les hommes et leur intérêt à contribuer à leur manière et selon leurs besoins à la modernisation des villes. Ces historiennes et sociologues s'entendent pour dire que l'espace n'est pas un acteur en lui-même. Ce sont les groupes de femmes qui modèlent les lieux selon les besoins économiques, politiques

<sup>69</sup> Laperle, « Une parole de Dieu fraîchement exprimée », p. 63.

<sup>70</sup> Edward W. Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, New York, Verso, 2010 [1989], 228 p.

<sup>71</sup> Daphne Spain, « Gendered Spaces and Women's Status », *Sociological Theory*, vol. 11, no 2 (juillet 1993), p. 137-151 et *How Women Saved the City*. Minneapolis, Minnesota University Press, 2001, 332 p.; Sarah Deutsch, *Women and the City. Gender, Space and Power in Boston, 1870-1940*, New York, Oxford University Press, 2000, 387 p.; Maureen A. Flanagan, *Seeing with Their Heart : Chicago Women and the Vision of the Good City, 1871-1933*. Princeton, Princeton University Press, 2002, 328 p.; Hoy, *Good Heart*, op. cit.; Kathyne Beebe, Angela Davis et Kathryn Gleadle, « Introduction : Space, Place and Gendered Identities. Feminist History and the Spatial Turn », *Women's History*, vol. 21, no 4 (2012), p. 523-532.

et sociaux. Or, la plupart des études se penchent sur l'expérience de groupes de femmes laïques, exception faite de l'étude de Suellen Hoy qui s'attarde à la contribution des religieuses à Chicago<sup>72</sup>.

Poser un regard sur les SNJM à travers le prisme de l'espace exige de bien circonscrire ce que nous recherchons. Ce travail ne se penche pas sur la manifestation extérieure du corps de la religieuse. En effet, avant la Révolution tranquille, les religieuses portent un habit et un voile qui sont des normes de représentations extérieures et de contrôle du corps imposées par l'Église catholique. Dès le milieu des années 1950, les prescriptions de l'Église catholique modifieront les normes vestimentaires. Avec le concile Vatican II et les transformations sociales en Occident, la plupart des religieuses abandonneront l'habit afin de mieux s'intégrer au sein des croyants et de faire signe non pas par l'apparence, mais bien par la foi vécue et l'apostolat. Nous voulons saisir la contribution particulière des SNJM à la trame urbaine à travers les couvents, les résidences, les pensionnats, les institutions postsecondaires et la maison mère. Nous chercherons donc à identifier les espaces occupés par les SNJM à travers les différentes époques et la création de nouveaux espaces conventuels et symboliques à travers le cas des fraternités. Nous serons à même de mesurer les nouvelles possibilités d'interventions que se sont données les SNJM à travers la trame des villes et la réception de ces formes d'occupation par la société civile.

---

<sup>72</sup> Hoy, *Good Hearts*, p. 169.



## 2.7- Sources et méthodologie

### 2.7.1- D'Eulalie à Marie-Rose : La naissance des SNJM

Notre objet de recherche est une congrégation religieuse. Il s'agit d'une congrégation de femmes célibataires consacrées, c'est-à-dire qu'elles ont fait profession simple des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance<sup>73</sup>. En 1843, la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie est fondée à Longueuil par Eulalie Durocher, sous les auspices de Monseigneur Ignace Bourget, évêque de Montréal. Cette fondation est une réponse aux besoins en éducation de la partie rurale au sud de l'île de Montréal, mais elle trouve ses racines en France.

Au départ, il existait à Marseille, en 1829, une congrégation enseignante dédiée aux Saints Noms de Jésus et de Marie dont le but était l'éducation des « jeunes personnes de leur sexe et surtout des pauvres filles des bourgs, des villages et de la campagne »<sup>74</sup>. Cette congrégation a été soutenue par l'évêque de Marseille, Eugène de Mazenod, fondateur des Missionnaires oblats de Marie-Immaculée et le lien est d'autant plus direct que l'instigateur de ces sœurs des campagnes était lui-même un oblat<sup>75</sup>. La communauté provençale invitée à envoyer des sujets au Canada décline l'offre. On lui emprunta ses Constitutions et le modèle de son costume et on crée une entité du même nom au Canada. La congrégation des SNJM est donc la transposition nord-américaine d'une communauté française.

<sup>73</sup> Le code canonique de 1983 inclut toutes les communautés sous le vocable d'institut religieux. Le terme « ordre » désigne les communautés religieuses historiques qui ont fait des vœux dits « solennels ». Bien que nous comprenions la différence juridique des termes, afin de varier le vocabulaire, nous utiliserons les termes congrégation, communauté et institut pour désigner le groupe des SNJM.

<sup>74</sup> Pierre Duchaussois, o.m.i., *Rose du Canada*, Montréal, Granger, 1942, p. 117 et *supra*.

<sup>75</sup> Dans une lettre adressée à Mgr Eugène de Mazenod, le 23 novembre 1842, le père Jean-Baptiste Honorat déclarait : « Il manque encore un établissement en Canada pour les écoles de filles dans la campagne et nul établissement ne prendra mieux que celui-là. Les Sœurs du père Tempier [SNJM de Marseille] feraient ici merveille » dans Gaston Carrière, o.m.i., *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada. 1<sup>re</sup> partie : De l'arrivée au Canada à la mort du fondateur (1841-1861)*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1963, tome 5, p. 42.

Mgr Bourget s'est donné, selon les règles du droit canonique du temps, la pleine autorité sur la nouvelle fondation. Cette dépendance lui permet donc de « centraliser tous les pouvoirs ordinaires relatifs à la régie interne et externe de la communauté »<sup>76</sup>. Il s'est donc autorisé à annoter les *Constitutions* des SNJM de Marseille pour les adapter à la réalité canadienne en plus de consacrer plusieurs heures à la rédaction du coutumier<sup>77</sup>. Avec le transfert juridique de l'autorité diocésaine vers celle de Rome en 1877, le contrôle de l'Ordinaire s'estompe<sup>78</sup>. Cette congrégation connaît une croissance importante durant les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Au Québec, au tournant des années 1960, elle appartient, en termes démographiques, à la catégorie des grandes communautés religieuses, avec plus de 4000 sujets<sup>79</sup>. Elle exerce son apostolat éducatif à tous les niveaux du système d'enseignement et elle possède des maisons en milieu rural, suburbain et urbain.

Notre étude couvrira essentiellement la période allant de 1954 à 1985, soit de l'invitation de Pie XII à la modernisation des congrégations apostoliques de femmes à la promulgation des nouvelles *Constitutions* des SNJM. En termes géographiques, nous nous limitons pour l'essentiel aux provinces canoniques du Québec. Par contre, à des fins comparatives, nous puiserons aussi dans des documents provenant des provinces religieuses des États-Unis.

### 2.7.2- Inventaire critique des sources

Le *Service central des archives des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie* (SCA SNJM) conserve de remarquable manière à Longueuil la plupart des documents

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>77</sup> Voir l'avant-propos de Mère Véronique-du-Crucifix, s.n.j.m., *Coutumier la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie* (désormais *Coutumier*), Outremont, maison mère, 1937. p. VIII et *Coutumier*, p. 35 et 42.

<sup>78</sup> SCA SNJM, « Animadversiones de Rome 1877 » en marge des « Constitutions des Sœurs des Saints Noms de Marie », *Registre renfermant les documents pontificaux et les actes des chapitres généraux* (1849-1903), p. 42 et p. 75. Voir aussi Jean, *Évolution des communautés religieuses*, p. 237 à 245.

<sup>79</sup> Voir les statistiques de la congrégation à l'annexe III.

de la congrégation. On parle ici de plus de 3500 mètres linéaires de documents. Contrairement à plusieurs autres communautés religieuses, les SNJM et leurs archivistes ont créé un système de groupes de fonds. On en compte six. Trois nous seront utiles. Le premier, certainement le plus important pour notre recherche, est identifié par la lettre G et concerne l'Administration générale. Il se subdivise en vingt-cinq sous-catégories. Le G01 est un groupe de fonds qui comprend ceux de chaque supérieure générale. On y retrouve toutes les lettres circulaires envoyées aux communautés, des écrits plus personnels et des pièces de correspondance avec la hiérarchie épiscopale. Ces fonds nous offrent donc des documents sur la pensée et les actions de celles qui dirigeaient la congrégation, mais surtout leurs réponses, et celles du conseil général, aux actes des différents chapitres généraux. Durant la période visée, le groupe de femmes concernées expose un panorama diversifié de croyances, de convictions, mais aussi de formes de leadership qui se sont parfois ouvertes au changement ou s'en sont parfois défiées. Tirillées entre leurs devoirs officiels et leurs visions, elles devaient incarner la continuité ou le changement. Leur influence individuelle et leurs convictions de femmes croyantes sauront nous offrir des clés de lecture nouvelle. Le choix des mots et des idées défendues, les thèmes privilégiés dans les circulaires et, aussi, les actions posées seront susceptibles de nous éclairer.

Les fonds G02 se composent de tous les documents des chapitres généraux de la congrégation. Moment fort de la vie communautaire, le chapitre général comprend un volet électoral, et aussi des thématiques de discussion liées au droit canon, à la théologie et aux grands axes de la mission religieuse. Dans le contexte de la période étudiée, ces chapitres spéciaux ont inspiré un processus de transformations étalées sur une quinzaine, voire une vingtaine d'années, et l'adoption des nouvelles constitutions n'en est que le signe final. Il appert, ici, que ces fonds ouvrent la voie à une meilleure compréhension du rôle et de la place de toutes les religieuses. Leurs voix se sont exprimées, et parfois pour la première fois. Ces rencontres furent de véritables laboratoires de discussions, de réflexions, de tensions et d'exaltation, un terreau

fertile pour comprendre toute la palette de ces opinions féminines venues d'horizons différents, à la lumière des signes des temps. Les actes des chapitres généraux sont les traces les plus importantes des décisions prises par les capitulantes et la compréhension des changements observés passe par leur analyse. Il faut aussi fouiller les procès-verbaux des chapitres généraux afin d'observer les échanges, oppositions et négociations effectuées par les représentantes de la congrégation afin de construire une nouvelle plausibilité à leur apostolat. Les traces de ces discussions sont plutôt rares avant 1967. Les dossiers n'ont pas conservé les échanges. Les chapitres généraux spéciaux d'*aggiornamento* et les suivants sont plus riches en détails des ateliers et en informations. Les archives possèdent même un enregistrement complet du Chapitre général de 1970, ce qui permet même d'entendre les voix des protagonistes, leurs idées, leurs convictions, leurs hésitations ainsi que leurs craintes.

Les fonds G03 concerne l'ensemble des décisions du conseil général. Toutes les décisions prises dans la communauté passent par cette instance de pouvoir. L'ensemble des procès-verbaux conservés contient les échanges et les décisions qui seront appliquées dans la congrégation. Ce matériel archivistique est d'une importance capitale si l'on songe que chaque supérieure générale et son conseil ont comme principal mandat d'appliquer les décisions du chapitre. Bien que le contenu des procès-verbaux varie selon la rédactrice, et, aussi, selon la volonté des dirigeantes de laisser des traces, il devient important de suivre les avancées, reculs, silences et prises de positions à travers les yeux de ces religieuses. Certains croisements d'informations sont à faire avec le groupe des fonds du secrétariat général (G05). Certaines données transmises par cet organisme à toutes les maisons de la congrégation apportent des explications supplémentaires aux procès-verbaux, et il permet aussi d'identifier quelques stratégies discursives utilisées par le conseil général afin de convaincre les religieuses lors de certaines prises de décisions. Un traitement typologique des décisions archivées permettra aussi d'identifier les sujets traités, ceux qui restent récurrents ou qui apparaissent au gré de nouvelles sensibilités.



Les trois fonds suivants, celui de la consultante en recherche et planification (G09), celui de la consultante en développement spirituel (G10) et celui du comité de formation (G12) sont apparus à la fin des années 1960. Les Fonds du bureau des études (G16) contiennent les rapports des anciennes maîtresses générales des études et les pièces de correspondance avec le bureau de l'instruction publique de la province de Québec. Ils ont connu un développement important à partir de l'époque de la mise en place d'un scolasticat-école normale, d'un juniorat et d'un programme scolaire plus strict pour les novices, à partir des années 1950. Les trois premiers sont directement inspirés par les recommandations du Concile et le dernier s'en influence fortement. Véritables laboratoires d'une époque, ces séries de fonds contiennent des informations sur la réception des plus jeunes membres de la communauté ainsi que les nouveaux curriculums de formation et les projets offerts aux novices. En sachant que plusieurs de ces jeunes sœurs quitteront l'institut des SNJM, il faut identifier les fondements de l'échec ou de l'incompréhension du renouveau en même temps que les transformations réussies.

Les rapports des responsables remettent en question bon nombre de règles et de normes imposées par le clergé masculin sur l'encadrement et de la formation des nouvelles recrues. Elles testent des approches nouvelles. De la même façon, les commentaires sur les postulantes projettent vers les autorités l'image d'une génération nouvelle qui ne pense pas de la même façon que toutes celles qui ont déjà prononcé leurs vœux. Indirectement, en lien avec cette idée, le développement du statut des associées, une forme nouvelle de vie consacrée, vaudra un détour analytique, car il faut saisir la contribution propre de ces laïcs qui sont liées aux SNJM par vœux. Ces fonds subiront aussi un traitement quantitatif. Ils apportent plusieurs informations sur les postulantes, leur nombre, leur âge et sur leurs antécédents académiques qui permettront de tracer un portrait statistique de celles-ci.



Le second groupe des fonds, identifié par la lettre P, concerne les administrations provinciales. Ces fonds témoignent, dans une large mesure, de la réception et de l'application des décisions du conseil général dans chacune des provinces canoniques de la congrégation. Il comprend aussi les rapports des résidences locales et un suivi des projets pastoraux ou des missions que les religieuses se sont données. Le troisième groupe de fonds, représenté par la lettre L, concerne les administrations locales, c'est-à-dire les maisons, les couvents et les écoles. Avec ces deux groupes, on change d'échelle d'analyse et on pose un regard micro-historique. Prise comme telle, une province ou une maison peut sembler insignifiante. Pourtant, c'est là que le contact avec le monde séculier se fait. On innove sur le mode de vie communautaire, sur les stratégies de contact, sur les formes de l'éducation et de la pastorale. En sortant des grands couvents, abandonnant l'habit religieux et en s'intégrant dans la trame humaine et urbaine de manière anonyme, les religieuses ont effacé ce qui les distinguait. Nous désirons recourir à ces fonds afin d'identifier les tâches nouvelles qu'elles se sont données, saisir comment leur foi, libérée de l'horaire quotidien, s'est épanouie et tenter de retracer la redécouverte de leur identité de femmes. Cette portion des archives subira un double traitement : un premier, quantitatif, qui permettra de brosser l'ampleur et la diversité du mouvement à travers le temps; un second, interprétatif, suivra les catégories d'analyse d'agentivité et de genre, car nous croyons aussi que ce mouvement s'inscrit dans une stratégie de repositionnement pastoral et féminin.

Les archives des SNJM possèdent aussi d'importantes séries d'imprimés réservés à l'usage exclusif des membres. La principale série s'intitule *La Petite Chronique*. Ces recueils proposent un survol annuel de la vie de chacune des provinces. Outre une prépondérance notable des nécrologies, *La Petite Chronique* permet de saisir une vision officielle de la vie congréganiste. Elles colligent la mémoire officielle de la Congrégation et elles sont conservées à la maison mère. Ce récit officiel témoigne d'une information sélectionnée et organisée et il permet de saisir le décalage entre les

pièces d'archives et la vision proposée par les autorités de la congrégation. Ces spicilèges étaient disponibles dans chacune des maisons des SNJM. Pour notre thèse, nous avons dépouillé les volumes 22 à 30 qui couvrent les années 1951 à 1971, date à laquelle leur publication est abandonnée.

Nous avons aussi consulté les Archives américaines de la congrégation conservées au *Holy Names Center* à Lake Oswego, en Oregon. Les SNJM ont rassemblé les archives provinciales du Canada anglais et de l'Ouest des États-Unis en un seul endroit. Regroupés sous le nom de *US-Ontario Provinces Archives*, ces fonds regroupent les archives des provinces ecclésiastiques de Californie, de l'Oregon, de Washington, de New York et de l'Ontario. En nous concentrant surtout sur les fonds des provinces ecclésiastiques qui bordent le Pacifique, nous pouvons suivre la participation des religieuses anglophones aux Chapitres généraux et provinciaux. Ils donnent aussi l'occasion d'entrer en contact avec des formes d'adaptation différentes des sœurs du Québec. L'éloignement géographique permet aux religieuses américaines d'expérimenter des œuvres apostoliques autres que celles de leurs consœurs québécoises, ce qui donne l'occasion de saisir des initiatives distinctes. Enfin, la réalité socioculturelle propre à l'Ouest des États-Unis colore, pour ainsi dire, les orientations données à leur apostolat de même que l'expérience de femmes consacrées.

Sur cette dernière idée, il nous apparaissait important aussi de lire les travaux de théologie féministe produits par les membres durant la période étudiée. Plusieurs religieuses ont complété des mémoires de maîtrise et des thèses de doctorat en théologie, mais peu ont publié extensivement dans la période étudiée. Nous voulions trouver une ou des personnes dont les écrits s'inscrivaient directement dans l'esprit de la période, qui étaient reconnues dans les cercles intellectuels et féministes, et qui avaient eu un certain impact sur la congrégation. Sœur Anne E. Patrick, une théologienne américaine répondait à tous ces critères. Les archives de cette SNJM

sont déposées au *Women and Leadership Archives* du *Ann Ida Gannon, BVM, Center for Women and Leadership* à l'Université Loyola de Chicago. Nous avons obtenu et analysé des copies de ses communications, ses conférences, ses articles de périodiques et ses pièces de correspondance.

Nous avons dépouillé les archives de la Chancellerie de l'archevêché de Montréal et de l'Institut de formation théologique de Montréal (anciennement connu sous le nom de Grand Séminaire de Montréal). Dans le premier cas, nous avons consulté les lettres et mandements épiscopaux de Mgr Léger ainsi que *La Semaine religieuse de Montréal* alors que dans le second, notre regard s'est porté vers les fonds conciliaires de l'ancien archevêque. Nous y avons cherché toutes les interventions qui concernaient les congrégations religieuses ainsi que les documents qui traitaient particulièrement des SNJM. Nous avons prospecté les archives de la Conférence religieuse canadienne (CRC) conservées au Centre de recherche en histoire religieuse du Canada de l'Université Saint-Paul. Cette organisation-parapluie des Instituts de vie consacrée du pays créée à la demande de Rome, s'est fortement impliquée dans la mise en place d'un processus de formation continue pour l'adaptation des communautés. Nous avons parcouru les documents explicatifs des différents textes conciliaires, les procès-verbaux de l'organisation ainsi que le contenu des formations offertes afin de saisir les grandes thématiques qui touchaient ses membres.

Dans le contexte de la Révolution tranquille et, plus particulièrement de la réforme de l'éducation, il nous semblait important de sonder les fonds d'associations qui ont, à un moment ou un autre, présenté des rapports à la Commission Parent. Ainsi, nous avons interrogé les Archives de la Fédération des Écoles normales conservées au Service des archives et de gestion des documents de l'Université du Québec à Montréal. Nous y avons glané les pièces de correspondances entre les écoles normales des SNJM et la Fédération, les circulaires ainsi que les différents mémoires. Nous avons procédé de la même façon avec les archives de l'Association des

religieuses enseignantes du Québec (AREQ) dont les fonds se trouvent au Séminaire de Nicolet. Enfin, les fonds de la Fédération des collèges classiques (FCC) a fait aussi l'objet d'une vérification. Ces fonds, conservés aux Archives nationales du Québec à Montréal (P203), se trouvent aussi reproduits et disponibles aux Archives du centre d'animation, de développement et de recherche en éducation (CADRE).

Des périodiques spécialisés ont été consultés, dont *Donum Dei*, et *La Vie des communautés religieuses*, devenu récemment *En son Nom, vie consacrée aujourd'hui*. Les deux revues représentent une des sources d'information religieuse les plus utilisées par les Instituts de vie consacrée durant la période étudiée. Nous avons aussi parcouru le *Bulletin de l'Association des religieuses enseignantes du Québec* et la revue de théologie féministe *L'Autre Parole*. Ces deux dernières revues sont particulièrement intéressantes, car elles sont le fruit du travail exclusif des femmes. La portée de ces deux revues sur les SNJM ne s'est toutefois pas avérée aussi concluante que nous l'espérions. Le bulletin de l'AREQ est connu et répandu, mais nous n'avons pas trouvé d'impact concret chez les SNJM, du moins, dans les archives. Pour sa part, *L'Autre Parole* n'a pas connu une large diffusion au sein de la congrégation. L'abonnement à cette revue relevait des convictions individuelles de certaines religieuses et il faut donc se garder de lui accorder une trop grande place dans notre réflexion. Enfin, la plupart des livres publiés par des spécialistes au moment du Concile et dans les années qui le suivent seront utilisés. Nous nous sommes fiés essentiellement aux nombreuses recommandations de lectures qui parsèment les lettres des supérieures générales ou provinciales afin de faire notre choix.

### 2.7.3- Méthodologie et traitement des sources

La majorité des documents d'archives ont été consultés sur place, dans les locaux du service, car les droits de reproduction sont limités. Le dépouillement des pièces s'est fait selon la méthode historique de la critique des sources. Nous avons colligé les



documents, extrait les données et analysé des discours, des procès-verbaux, des lettres et des écrits de femmes occupant des fonctions variées au sein des communautés locales et provinciales et de la maison générale. En plus des distinctions liées à leurs obédiences, les mentalités, leur âge et leurs relations avec l'autorité suscitent des nuances qu'il faut bien saisir au moment de l'analyse. Plus la période avance, plus les écrits témoignent des tiraillements, des questionnements et des attermoissements des religieuses, mais aussi de leur foi et de leur confiance (ou pas) en l'avenir. Une part importante du travail lié à cette thèse a été de distinguer toutes ces voix, de redonner à ces femmes une place comme femme religieuse catholique, de ne pas leur imposer notre vision d'homme laïc et de ne pas les dénaturer à travers nos catégories d'analyse. La plupart des pièces d'archives en provenance des États-Unis ont été transmises par voie électronique en format pdf. Aucune de ces pièces n'a été modifiée ou censurée.

Notre recherche utilise comme exemple type la congrégation de droit pontifical des SNJM. Elle n'a jamais fait l'objet d'une étude complète à ce jour alors que plusieurs autres congrégations religieuses s'en sont prévaluées ou ont suscité très tôt l'intérêt des chercheurs. Là n'est pourtant pas notre objectif. La congrégation des SNJM nous permet d'aborder et de comprendre un phénomène vécu par toutes les congrégations de femmes consacrées de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, soit l'impact de la Révolution tranquille, du féminisme et de l'*aggiornamento* de l'Église sur leur devenir. Le cas des SNJM devient, suite à la réception du Concile Vatican II, un exemple particulier d'adaptation et de rénovation dans l'Église catholique. Le concept de féminisme religieux, ainsi que les catégories d'analyse du genre et de l'agentivité, offrent une opportunité de renouveler notre regard sur la vie religieuse. Grâce à de riches archives, à une imposante historiographie liée à l'histoire de l'Église ainsi qu'à celle des femmes, nous croyons que cette thèse renouvellera les différentes historiographies mentionnées et permettra l'inclusion de l'expérience des femmes religieuses consacrées à l'histoire plus large du Québec.



### CHAPITRE III

#### PORTRAIT D'UNE CONGRÉGATION ENSEIGNANTE AVANT LE CONCILE (1954-1964)

« Dans la communauté fraternelle, centre de toute vie religieuse, [il y a] prise en charge, ensemble, d'une commune consécration au Seigneur [et la] nécessité d'approfondir ensemble la vie religieuse. De cet approfondissement jaillira certainement une action apostolique beaucoup plus efficace »<sup>1</sup>.

Ce chapitre situe la congrégation des SNJM à l'orée de la période des changements, soit de 1954 à 1964, dans le contexte de la catholicité québécoise. Il poursuit deux objectifs précis. Le premier consiste à définir l'identité des membres des SNJM sur le plan communautaire et individuel. Nous présentons les dimensions genrées du pouvoir et de l'autorité, la structure administrative ainsi que les mécanismes qui permettent aux actrices majeures, les supérieures générales et provinciales, d'exercer leur influence. Nous poserons aussi un regard spécifique sur les espaces conventuels occupés par la congrégation. Notre deuxième objectif consiste à baliser les transformations effectuées par la congrégation avant le concile Vatican II. Il s'agit

---

<sup>1</sup> Évelyne Febbrari, s.n.j.m, « La vie de foi et l'engagement », *La religieuse dans la cité*, Montréal, Fides, 1968, p. 43.

aussi de comprendre et d'explorer dans le contexte du pontificat de Pie XII et d'une Église de tradition tridentine ce qui a permis de paver la voie aux changements. Nous chercherons ainsi à démontrer que la congrégation, loin d'être figée dans un mode opératoire connu, s'ouvre à des modifications. Tout le chapitre s'articule à travers le prisme du genre et du pouvoir.

### 3.1- Les SNJM, le développement d'une identité

#### *3.1.1- Entre identité spirituelle et corporative, le cas d'une communauté religieuse enseignante*

Placer la dimension identitaire d'une communauté religieuse comme angle d'entrée demeure une entreprise hasardeuse pour le chercheur. En effet, la tentation demeure toujours forte de mettre en histoire une congrégation de femmes de manière diachronique; en suivant une série d'étapes et de moments forts susceptibles de transmettre ainsi une histoire et une identité institutionnelle sous l'angle de l'intuition de départ de la fondatrice, du soutien enthousiaste de nombreuses recrues, de l'apparition de la congrégation proprement dite, du démarrage héroïque de l'œuvre apostolique, de sa consolidation et de son expansion. Ainsi, cette façon linéaire de considérer l'évolution de l'identité d'une organisation religieuse risque davantage de mener à un point de vue apologétique ou triomphaliste qu'à une véritable analyse. Les relectures sociologiques des dernières décennies ont permis de nuancer les cycles de vie des organisations religieuses et de tenir davantage compte des moments de rupture<sup>2</sup>. De plus, l'usage des catégories d'analyse du genre et de l'agentivité dans les études universitaires explicitent mieux les interactions entre les agents et les structures en place qu'un récit diachronique traditionnel des institutions

---

<sup>2</sup> Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, p. 289-315; Turcotte, *L'éclatement d'un monde*, particulièrement la conclusion, p. 341-351; Guillemette, *Un tournant à risque*, p. 9-45.

congréganistes. Mais, il faut toutefois se rappeler que c'est l'aspect proprement religieux qui définit d'abord l'identité des sœurs<sup>3</sup>.

La religion participe à la composition d'une identité duale, à la fois individuelle et collective chez les SNJM. La communauté s'est dotée de représentations, de pratiques et de textes qui construisent lentement son identité spirituelle. Néanmoins, aucun document ne définit explicitement cette spiritualité, du moins avant 1968. Il faut glaner les informations dans les lettres de la fondatrice, les *Constitutions* et le *Coutumier* pour s'en faire une idée complète. Selon Germaine Duval, la jeune fondatrice des SNJM, Eulalie Durocher, développe et exprime très tôt, dans sa vie quotidienne, une conception spirituelle très personnelle centrée sur la communion et sur des exercices de piété mariale et christique doublés d'une action caritative auprès des enfants et des pauvres<sup>4</sup>. Elle compte aussi sur l'influence d'un directeur de conscience nouvellement arrivé au Canada, l'oblat Pierre-Adrien Telmon qui puisera aux sources de sa propre congrégation les références utilisées par les SNJM.

Dès les origines, les Missionnaires oblates de Marie-Immaculée furent une source d'inspiration majeure et des acteurs importants dans l'édification et l'articulation de la spiritualité de la congrégation SNJM, d'où son rapprochement possible avec la famille oblate<sup>5</sup>. La spiritualité oblate emprunte à la fois à des sources françaises (sulpiciennes) pour la formulation de sa piété, italienne (rédemptoriste) dans sa vie communautaire et ignatienne (jésuite) pour la règle et les exercices<sup>6</sup>. Comme le

<sup>3</sup> Laperrière, « Les communautés religieuses au Québec : pour une approche par famille spirituelle ».

<sup>4</sup> Duval, *Par le chemin du roi*, p. 331-336.

<sup>5</sup> Ce rapprochement s'est fait officiellement lorsque Sœur Marie-Jean-Baptiste, supérieure générale des SNJM et le père Soulier, supérieur général des Oblats, ont signé, le 16 juillet 1895, un document intitulé *Communication de biens spirituels*, « Dans le but de consacrer et de sceller pour toujours les liens qui ont uni, dès son origine [les deux congrégations] ». L'original de ce document est conservé au SCA SNJM.

<sup>6</sup> Fabio Ciardi, o.m.i., « charisme », dans Fabio Ciardi, o.m.i., (dir.), *Dictionnaire des valeurs oblates*, Rome, Association d'études et de recherches oblates/Missionnaires oblates de Marie-Immaculée, 1996, p. 71, 73-74.

rappelle le père Ciardi, l'élément clé demeure la charité, un « motif de crédibilité dans [le] ministère [qui] suscite normalement des conversions et des vocations »<sup>7</sup>. La dédicace de la communauté à Marie Immaculée la présente « comme le modèle le plus adéquat de la vie apostolique voulue pour sa congrégation, comme la personne la plus engagée au service du Christ, des pauvres et de l'Église »<sup>8</sup>. Imprégnés de ces éléments, les Oblats les ont transposés directement dans les Règles des SNJM de Marseille sous la plume du père François-de-Paule Tempier, o.m.i.<sup>9</sup>, et par la suite, dans la préparation religieuse au noviciat d'Eulalie Durocher et de ses deux compagnes, les trois premières SNJM canadiennes.

Cette influence oblate se reconnaît dans le troisième chapitre des *Constitutions* de la congrégation des SNJM qui s'intitule « l'oraison mentale, de l'examen de conscience et de la lecture spirituelle », le deuxième article mentionne que « les sujets ordinaires de leur méditation seront, [entre autre], les mystères de la vie et de la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ [et] ceux de la très Sainte-Vierge »<sup>10</sup>. Le *Coutumier* rajoute qu'à chaque premier vendredi du mois, la méditation portera sur le Sacré-Cœur et propose des choix d'oraisons comme « Prière fondée sur les promesses du Sacré-Cœur » ou « Vive le Sacré-Cœur de Jésus! »<sup>11</sup>. Tous les jours, les religieuses réciteront le petit Office de la Sainte-Vierge<sup>12</sup> qui leur donne ainsi la chance de « témoigner plusieurs fois par jour de leur tendre amour pour les saints Noms de

<sup>7</sup> Ciardi, o.m.i., « charité », *Dictionnaire des valeurs oblates*, p. 112.

<sup>8</sup> Kazimierz Lubowicki, o.m.i., « Marie », *Dictionnaire des valeurs oblates*, p. 537.

<sup>9</sup> Carrière, o.m.i., *Histoire documentaire*, tome 5, note *infra* 3, p. 42; Yves Beaudouin, o.m.i., François-de-Paule Henry Tempier, second père des O.M.I. (1788-1870). *Biographie*, Rome, Postulation générale O.M.I., 1987, 237 p.

<sup>10</sup> *Constitutions de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie* (désormais *Constitutions*), Hochelaga, Montréal, 1887, p.27.

<sup>11</sup> *Coutumier*, de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (désormais *Coutumier*), Maison-mère, Outremont, Montréal, 1937, p. 33 et 40. « Les religieuses s'engageaient aussi dans la garde du Sacré-Cœur ». Propos recueillis auprès de l'archiviste, sœur Lucille Potvin, s.n.j.m.

<sup>12</sup> *Constitutions*, p. 29.

Jésus et de Marie »<sup>13</sup>. Ce même sentiment « pour cette Vierge Immaculée et très Sainte Mère de Dieu devra les porter à ne laisser échapper aucune occasion de la faire connaître à leurs élèves »<sup>14</sup> et le samedi, elles réciteront « la litanie de la Sainte Vierge pour remercier Dieu de la proclamation du dogme de l'Immaculée conception »<sup>15</sup>. Ces dévotions mariales sont visibles à travers la panoplie de prières qui lui sont dédiées comme l'« *Ave Maria* » ou le « *Salut ô Reine* »<sup>16</sup> et qui s'additionnent à la récitation quotidienne du chapelet, aux méditations sur les mystères du rosaire, au renouvellement hebdomadaire de l'acte de consécration à Marie selon Grignon de Montfort, à des louanges, à des évocations adressées à Jésus et Marie et à des litanies des saints.

On peut donc dire que la spiritualité des SNJM inscrit dès ses origines le culte marial comme l'un de ses principaux axes. L'angle particulier de l'Immaculée-Conception de Marie en devient l'expression par excellence et, fait à souligner, précède l'encyclique *Ubi primum* du 2 février 1849 et la proclamation officielle du dogme, à Rome, en 1854<sup>17</sup>. « La dévotion de Mère Marie-Rose pour le Cœur de Jésus est en avance aussi sur la dévotion généralisée à ce divin cœur. Elle précède le mouvement lancé à Montmartre (1875) et la consécration du genre par Léon XIII (1914) »<sup>18</sup>.

L'identité spirituelle des religieuses s'exprime aussi à l'échelle individuelle, particulièrement sur le plan des dévotions. Ici, on aborde une dimension intime de l'individu sur laquelle les traces sont rares. Toutefois, les notices nécrologiques publiées dans *La Petite chronique* lèvent parfois le voile sur certaines dévotions des sœurs. Nous avons conscience que la rédactrice anonyme, souvent la même sur une

---

<sup>13</sup> Coutumier, p. 37.

<sup>14</sup> Constitutions, p. 30.

<sup>15</sup> Coutumier, p. 42.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Coutumier, p. 34.

<sup>18</sup> Duval, *Par le chemin du roi*, p. 315.



longue période, peut influencer par ses images et son langage, l'idée que nous nous faisons de la religieuse décédée. De même, le statut de la religieuse, sœur de chœur ou sœur coadjutrice peut aussi appeler un type de commentaire précis. La comparaison des textes nous a permis de constater qu'un tel biais n'apparaissait pas.

Parmi les notices nécrologiques publiées entre 1951 et 1964, une quarantaine d'entre elles mentionnent des dévotions personnelles<sup>19</sup>. Parmi celles-ci, notons que la vaste majorité concerne des sœurs professes (32 sur 43). Outre les figures classiques de la fondatrice et de saint Joseph mentionnées toutes deux quatorze fois, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus apparaît dans neuf notices, toutes américaines. Sinon, la piété emprunte deux axes: l'un christique, l'autre marial. Ce constat n'a rien de surprenant dans la mesure où il s'inscrit dans celui de la congrégation, mais loin d'une uniformité, il s'incarne dans des expressions variées. Ainsi, le culte du Sacré-Cœur et celui du Divin Cœur sont mentionnés à trois reprises chacun. On identifie aussi « La Passion du Christ ou de Notre-Sauveur », de même que la « Sainte-Face », à deux reprises. Des expressions comme « revenir vers le divin capitaine », se « confier au cher époux » ou au « doux confident », illustrent aussi indirectement le poids du Christ dans la piété. Ce sont néanmoins les dévotions mariales qui occupent une place forte et variée. Ainsi, au-delà de la mention générale de Marie ou de la Sainte-Vierge, on évoque Notre-Dame-du-Rosaire<sup>20</sup>, Notre-Dame de la « médaille miraculeuse »<sup>21</sup> ou Notre-Dame-de-Fatima<sup>22</sup>. Ces quelques indications démontrent que les pratiques et les dévotions mises en place au XIX<sup>e</sup> siècle structurent encore la communauté à la veille du Concile. Chez les individus, peu de diversité si ce n'est parfois dans la nomenclature. La spiritualité façonnée par les oblats s'est durablement inscrite dans l'identité des SNJM.

<sup>19</sup> Pour la période recensée, 404 notices sont indiquées dans *La Petite Chronique*.

<sup>20</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Marie-Alexia », 16 janvier 1953, vol. 22 (1951-1953), p. 14-15.

<sup>21</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Marie-Jean-Népomucène », 5 février 1952, vol. 22 (1951-1953), p. 112.

<sup>22</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Mary Macrinia », 12 décembre 1952, vol. 22, (1951-1953), p. 151.

La congrégation des SNJM appartient à la catégorie des instituts à vœux simples. Ce modèle de vie religieuse, apparu au XVI<sup>e</sup> siècle en France, s'est largement diffusé à travers le monde catholique au XIX<sup>e</sup> siècle, car il a permis de sortir du cadre conventuel traditionnel des activités apostoliques et il a répondu aux besoins de services de la société<sup>23</sup>. L'interaction entre la communauté et la société où son apostolat s'exerce dépend néanmoins de la bonne volonté du titulaire du diocèse qui, grâce aux pouvoirs qui lui sont conférés par le droit canonique, s'affirme comme son premier supérieur. Marguerite Jean le rappelle : l'évêque « se préoccupe surtout des règles de vie ou constitutions [et de] l'organisation administrative [...]». La confusion des pouvoirs entre l'évêque, les supérieures et [le clergé] des lieux où essaient les communautés engendrent d'inévitables conflits d'autorité<sup>24</sup>. Ces conflits ne sont toutefois pas du même ordre partout en Amérique du Nord. Ils varient au gré des personnalités des prélats, de leur conception de l'autorité, ainsi que de la capacité des communautés religieuses à faire respecter leurs pouvoirs<sup>25</sup>.

Au Québec, l'Église catholique structure la société selon un modèle confessionnel et clérical. Avec l'emprise de l'institution sur la sphère sociale, les communautés religieuses profitent d'un contexte privilégié qui leur assure les moyens de se perpétuer aisément<sup>26</sup>. De plus, sur le plan légal, l'obtention d'une approbation romaine, qui se généralise après 1860 pour les congrégations féminines, la proclamation de la Constitution apostolique *Conditæ a Christo* en 1901, qui reconnaît aux communautés à vœux simples un droit d'existence inaliénable et la promulgation du nouveau code de droit canon en 1917, consolident l'identité juridique et

<sup>23</sup> Jean, *Évolution des communautés religieuses de femmes au Canada*, p. 78 et *supra.*; Langlois, *Le catholicisme au féminin*, p. 32-35; Mangion, *Contested Identities*, « Part II : Working Identities », p. 109 et *supra.*

<sup>24</sup> Jean, *op. cit.*, p. 92.

<sup>25</sup> Liedel, « Indomitable Nuns and an Unruly Bishop »; Ferretti, *Histoire des Dominicaines de Trois-Rivières*, voir plus particulièrement le chapitre 1, « Filles de Dominique et de l'évêque » p. 15-43.; Hamelin, *Je veux devenir un saint*, p. 379-399; Sisters, *Servant of the Immaculate Heart of Marie, Building Sisterhood.*, p. 31-67.

<sup>26</sup> Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, p. 123.

administrative des religieuses<sup>27</sup>. Ainsi, la centralisation et le contrôle par Rome des instituts de vie religieuse s'accompagnent d'une liberté plus large des congrégations sur le plan local. L'autonomie communautaire peut donc s'exprimer librement, dans les limites des textes et règles officielles que l'on retrouve chez les SNJM.

Les *Constitutions* ainsi que le *Coutumier* balisent clairement le mode de fonctionnement des SNJM. Bien que, paradoxalement, ces documents donnent à « l'ordinaire » des lieux une influence et un droit de veto sur le déroulement des activités quotidiennes, les SNJM du XX<sup>e</sup> siècle n'ont été inquiétées en aucune façon par les autorités épiscopales<sup>28</sup>. La quatrième partie des *Constitutions* traite de la gouvernance de l'institut. La congrégation est « représentée par un chapitre général et gouvernée par une supérieure générale assistée par un conseil »<sup>29</sup>. Outre la supérieure générale, le conseil comprend une assistante générale (qui agit à titre de première conseillère), la dépositaire générale (l'économe de la communauté et 2<sup>e</sup> conseillère) et la secrétaire du conseil (3<sup>e</sup> conseillère). Durant la période concernée par ce chapitre, la maîtresse générale des études (connue plus tard, sous le titre de directrice générale des études) ne fait pas partie du conseil général<sup>30</sup>, pas plus que la maîtresse des novices, puisqu'elles sont nommées et non élues.

Ces femmes incarnent le sommet de la pyramide hiérarchique. Les *Constitutions* d'origine présentent ces femmes comme des observatrices sages des enseignements de l'Église<sup>31</sup> et de la règle<sup>32</sup>. Les actes des Chapitres généraux de la période qui va de

<sup>27</sup> Les SNJM obtiennent une approbation romaine en 1877.

<sup>28</sup> D'après un dépouillement de la correspondance entre l'évêché de Montréal et la congrégation. Les constitutions laissent toutefois la porte ouverte à d'éventuelles interventions. Voir *Constitutions*, p. 75. Mgr Bourget se permit même de déposer la deuxième Supérieure générale de la congrégation en 1857. Un tel geste n'a pas été répété par la suite. Voir Mérida, *Mère Véronique-du-Crucifix*, vol.1, p. 291-292.

<sup>29</sup> *Constitutions*, p. 76.

<sup>30</sup> Elle a parfois eu le droit de siéger au conseil à certaines périodes de l'histoire, mais pas à partir de 1954.

<sup>31</sup> SCA SNJM, Lettre de Monseigneur Paul Bruchési, 5 février 1913.

1954 à 1964 parlent de la capacité des dirigeantes à prendre des décisions afin de «fortifier les positions de la congrégation»<sup>33</sup> et à assurer la perpétuation de l'œuvre. La volonté du conseil est donc de mettre en œuvre les décisions du chapitre en les communiquant à tous les membres de l'institut et en les appliquant à travers l'œuvre apostolique. Comme dirigeantes, elles imposent donc une orientation issue d'un consensus. En ce sens, nous rejoignons la réflexion de Micheline Dumont qui soulignait l'esprit d'entreprise des religieuses<sup>34</sup>. Nous devons aussi admettre à sa suite, que cet esprit d'entreprise s'est fait dans un contexte de « tutelles, de vexations, de décisions arbitraires ou d'aliénations » imposées par le clergé<sup>35</sup>.

Le pouvoir de la supérieure générale et de son conseil est particulièrement visible lors des désignations des supérieures des paliers inférieurs. Comme le rappelle les *Constitutions* d'origine, sur le plan local, une supérieure est nommée dans « chaque maison qui « doit être gouvernée comme la maison mère »<sup>36</sup>. C'est la supérieure générale et son conseil qui procèdent aux nominations de toutes les supérieures provinciales et des supérieures locales au Québec. Pour les États-Unis, durant la période 1954-1964, les provinciales américaines s'occupent des nominations locales. Dans le cas où la communauté dépasse trois membres, la supérieure locale pourra compter sur la nomination d'une assistante et d'une économe. Il faut toutefois se garder de trop hiérarchiser les rapports dans les maisons locales, surtout lorsque les religieuses y sont peu nombreuses.

---

<sup>32</sup> La supérieure générale doit être « fidèle gardienne du dépôt sacré de la règle et des pieuses traditions qui en font l'esprit. Elle est tenue, sous peine de péché, d'empêcher qu'aucun point ne tombe en désuétude ». *Coutumier*, article 391, p. 147. Pour les autres membres il est dit « toutes les règles qui concernent la Supérieure les regardent », *Coutumier*, article 414, p. 154.

<sup>33</sup> PC « Lettre aux capitulantes », vol. 22 (1951-1953), 6 octobre 1951, p. 43.

<sup>34</sup> Micheline Dumont, « Les fondatrices étaient-elles des saintes ou des entrepreneures? », dans Denise Veillette (dir.), *Femmes et religion.*, p. 135.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>36</sup> *Coutumier*, p. 185.

Pour des raisons administratives et géographiques, la congrégation divise son territoire apostolique en provinces canoniques dans lesquelles elle regroupe les maisons locales. Ces regroupements évitent de laisser une trop grande marge de manœuvre à des communautés éloignées de la maison mère. Ils permettent la mise en place d'un *modus operandi* uniforme qui s'insère parfaitement dans la théorie de la routinisation de Giddens puisque les responsables religieuses assurent le maintien d'un sentiment de confiance, d'une sécurité ontologique dans les activités quotidiennes de la vie sociale<sup>37</sup>. D'ailleurs, chaque province compte sur une administration calquée sur le modèle du conseil général. Ces provinces peuvent développer des projets particuliers répondant à la réalité locale, mais toute dépense importante ou changement majeur doit se faire avec l'approbation de la supérieure générale et de son conseil.

La congrégation possède, en 1954, treize provinces canoniques : huit au Québec, deux dans le reste du Canada et trois aux États-Unis<sup>38</sup>. Là où les autorités de la congrégation des SNJM se distinguent, c'est dans le fait que les provinciales sont nommées par la supérieure générale et son conseil et non, comme ce qui est en usage dans les communautés apostoliques, par le chapitre général. Malgré les réticences exprimées par Rome à ce propos, on avait jugé la chose acceptable, d'abord de manière temporaire<sup>39</sup>. La supérieure générale de l'époque évoque trois raisons dans son argumentaire : la première concerne le trop grand nombre de capitulantes invitées, la seconde traite des dépenses de voyage excessives, enfin, la troisième explique que « dans notre pays [le Canada], la nomination des provinciales par la supérieure générale en son conseil a toujours donné pleine et entière satisfaction et contribué puissamment à maintenir dans nos communautés la paix, l'unité et la

---

<sup>37</sup> Giddens, *La constitution de la société*, p. 33.

<sup>38</sup> Voir l'annexe I.

<sup>39</sup> Lettre de Charles Tatin, o.m.i à Mère Marie-Jean-Baptiste, 5 février 1894, citée dans Joseph-du-Sauveur, *Historique des constitutions de la Congrégation des Sœurs Des Saints Noms de Jésus et de Marie*, L'Épiphanie, s.e., 1972, p. 40-41.



discipline »<sup>40</sup>. Dans une seconde lettre, elle allègue plus largement les motivations qui la guident afin de rendre la situation permanente :

La supérieure générale supplie votre Sainteté de lui accorder la permission de nommer en son conseil les supérieures provinciales jusqu'à l'approbation définitive des Constitutions, pour les raisons suivantes. Les capitulantes, outre les conseillères, ne sont nullement renseignées sur les besoins des Provinces en général, et ne reconnaissent que très imparfaitement les sujets de l'institut. Elles ne sauraient donc faire un choix judicieux et éclairé; [...] La Supérieure générale et ses conseillères sont, [...] plus que les capitulantes, en état de choisir les religieuses capables de diriger telle ou telle province. Si le chapitre général peut seul obvier à la nomination des provinciales, le bien sera paralysé pendant un temps plus ou moins long. Le conseil général, au contraire, en ayant le pouvoir d'agir, fait le changement désirable au moment qui lui sied, sans compromettre les individus et le succès des œuvres est de nouveau assuré. [...] Enfin, les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame de Montréal, où le Chapitre général nomme les provinciales, ont exprimé leur grand embarras lorsqu'elles ont à élire les provinciales.<sup>41</sup>

Acceptée l'année même, cette règle permet aux dirigeantes de la communauté d'exercer leur ascendance à partir de l'idée que le bien commun et les fins surnaturelles passent par une vision universelle et hiérarchique du monde voulue par Dieu. Les religieuses doivent donc se persuader « que c'est à Dieu même qu'elles obéissent en se soumettant à leurs supérieures »<sup>42</sup>. Cette situation, du reste soutenue par les Écritures,<sup>43</sup> illustre l'intervention de Dieu dans la désignation des dépositaires. « Dieu intervient [...] par les dons naturels dont Il dote certains, [c'est-à-dire] les qualités nécessaires pour exercer cette autorité »<sup>44</sup>. Toute la construction du pouvoir communautaire se construit selon le modèle hiérarchique genré de l'Église catholique, où un petit nombre d'intermédiaires maîtrise et transmet le message de la

<sup>40</sup> Lettre de Mère Marie-Jean-Baptiste à Léon XIII et la Sacrée Congrégation des évêques et des réguliers, 12 mars 1894, citée par Marie-Joseph-du-Sauveur, *Ibid*, p. 41.

<sup>41</sup> Lettre de Mère Marie-Jean-Baptiste, 8 janvier 1895, citée par Marie-Joseph-du-Sauveur, *Ibid*, p. 43.

<sup>42</sup> *Constitutions*, p. 22.

<sup>43</sup> Voir « l'Instruction sur les autorités » tirée de la lettre de saint Paul aux Romains (13, 1-7).

<sup>44</sup> Guy Michelat et Julien Potel, « Pouvoir et démocratie dans une congrégation religieuse féminine », *Revue française de science politique*, vol. 45, no 2 (1995), p. 234.

Révélation à une masse : « La communauté religieuse est une cellule de l'Église, et leurs supérieures représentent directement Dieu auprès des âmes »<sup>45</sup>. Néanmoins, le pouvoir de ces femmes est exceptionnel dans la mesure où l'autorité voulue par Dieu et transmise par le Christ, l'a été, selon les enseignements de l'Église, à des hommes. Cette supériorité induit, selon les anciennes *Constitutions*, une autorité « naturelle » qui implique l'obéissance chez les subalternes, car Dieu désire une « belle uniformité qui est comme une vive image du ciel »<sup>46</sup>. Il ne faut tout de même pas prendre au pied de la lettre cette affirmation voulue par les rédacteurs masculins des textes d'origine. L'historiographie a bel et bien démontré l'importance du pouvoir des religieuses en autorité et le devoir d'obéissance, mais elle a aussi illustré que les congrégations sont le théâtre d'affirmations de sœurs talentueuses et de négociations entre les membres. À titre d'exemple chez les SNJM, la grande autonomie donnée par la congrégation aux musiciennes et à leur responsable, sœur Marie-Stéphane, illustre clairement l'élasticité du concept de soumission et d'obéissance<sup>47</sup>.

Depuis la fondation de la congrégation, il existe deux types de religieuses chez les SNJM. Les sœurs professes sont celles qui possèdent déjà un cursus d'étude au moment de leur entrée ou qui désirent enseigner. Les sœurs coadjutrices s'occupent plutôt des tâches manuelles ou ne désirent pas enseigner. Les anciennes *Constitutions* déclarent « qu'elles ne seront pas moins regardées comme des sœurs dans la religion et comme des filles d'une même mère qui est la congrégation »<sup>48</sup>. Afin de mieux unifier ces deux formes de vie consacrée, la congrégation met fin à cette voie en 1956, soit presque neuf années avant les prescriptions de *Perfectæ caritatis*. L'identité corporative des SNJM est donc, avant Vatican II, celle d'une congrégation apostolique qui puise dans ses textes officiels et dans la tradition de l'Église une structure hiérarchisée qui assure un contrôle de tous les instants, qui maintient un

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>46</sup> *Coutumier*, p. 23.

<sup>47</sup> Laperle, *Vers le bien et le beau*, p. 17 et *supra*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 119.

déroulement quotidien routinier et qui laisse peu de place à l'improvisation. Néanmoins, cette congrégation s'ouvre aussi aux initiatives de la base et témoigne de son désir de permettre le déploiement de tous les talents liés à l'apostolat.

### 3.1.2- *Le poids du genre dans les fondements de l'identité des SNJM : Faire « Église » entre femmes.*

Plusieurs recherches mettent l'accent sur la distinction des comportements et des attitudes religieuses entre les hommes et les femmes<sup>49</sup>. Ce dimorphisme découle d'un modelage par le Magistère romain et la société qui impose une vision bipolaire des rôles féminins et masculins qui s'incorporent dans la vie quotidienne des femmes et des hommes. Ces projections sont perceptibles dans les discours des autorités masculines de l'Église au Québec, mais aussi dans ceux des dirigeantes de la congrégation qui en reproduisent les grandes lignes. Les responsables de la communauté récupèrent le discours et le langage patriarcal de la religion et de la piété et le transforment en une sorte d'arsenal servant à défendre les intérêts de la congrégation.

Les qualités attendues chez les religieuses s'inscrivent dans un discours plus large développé sur la femme dans les milieux paroissiaux, scolaires et la société dans son ensemble, à partir de la fin du premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>50</sup>. Outre son rôle d'éducatrice de la foi, « la femme modèle se signalait par sa dévotion et par ses mœurs irréprochables. Elle était à la fois faible et forte, puisque sa fragilité et sa sensibilité « naturelle » étaient porteuses de puissance et lui conféraient un ascendant sur les autres »<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Collectif Clio, *L'Histoire des femmes au Québec*, p. 301-302; Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, p. 182; Ferretti, *Entre voisins*, p. 91-106; Fahmy-Eid et Dumont, *Maîtresses de maison, maîtresses d'écoles*; Hudon « Des dames chrétiennes ».

<sup>50</sup> Dumont et Fahmy-Eid, *Les couventines*.

<sup>51</sup> Hudon, « Des dames chrétiennes », p. 192.

Les nécrologies publiées dans *La Petite Chronique* mettent en lumière à travers un vocabulaire convenu et répété, des qualités, des comportements, des attitudes qui sont attendues des religieuses membres d'une congrégation spécifiquement consacrée à l'enseignement par les autorités. Comme le mentionnait Lucia Ferretti dans un article, récent, ce genre littéraire relève d'un topoï qu'il faut utiliser avec prudence<sup>52</sup>. Néanmoins, compte tenu de la réalité géographique panaméricaine des SNJM et de l'éloignement de plusieurs provinces du centre décisionnel, les autorités de la maison-mère y trouvaient un moyen simple de transmettre un modèle de la « religieuse idéale » lors des lectures communes et privées. Les visées propagandistes en font donc un matériel historique incontournable.

Comme dans le discours du clergé masculin, les rédactrices de *La Petite Chronique* tirent leurs images de la vie de tous les jours. Elles soulignent « la lourde responsabilité » qui leur incombe. Ainsi, il faut qu'une religieuse soit « ardente, travailleuse, et habile femme de maison »<sup>53</sup>. À cette dernière qualité s'ajoute un « savoir-vivre et une courtoisie d'hôtesse »<sup>54</sup>. Cette affabilité se définit par « ses accueils aimables et polis, [des] manières gracieuses, [un] tact social et [de la] délicatesse »<sup>55</sup>. Toutefois, la religieuse n'oublie pas que ses exercices spirituels passent au premier rang<sup>56</sup>. « Vie cachée, soustraite aux regards humains, âme cachée préoccupée du seul amour de Dieu, elle priait comme elle respirait, c'est-à-dire sans interruption. Elle faisait son travail avec application et régularité et se soumettait à l'autorité. Oui, les humbles occupent la première place au ciel »<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Ferretti et Bourassa, « L'éclosion de la vocation religieuse chez les sœurs dominicaines de Trois-Rivières », p. 228.

<sup>53</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Marie-Mathildis », vol. 23 (1953-1955), 4 septembre 1954, p. 232.

<sup>54</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Marie-Prudentienne », vol. 22 (1951-1953), 17 octobre 1951, p. 54.

<sup>55</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Marie-Thérèse-du-Crucifix », vol. 24 (1955-1958), 5 décembre 1955, p. 66-67.

<sup>56</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Evelina-Maria », vol. 23 (1953-1955), 20 avril 1954, p. 121.

<sup>57</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Marie-Domitien », vol. 22 (1951-1953), 26 août 1951, p. 18-19.



Par contre, lorsqu'une sœur se trouve en position d'autorité, non seulement doit-elle apparaître crédible aux yeux des autres religieuses et assurer l'engagement quotidien de la congrégation, mais elle doit aussi répondre aux « pressions » des deux autres structures qui l'encadrent : l'Église catholique et la société civile. Comme représentante et répondante dans le « champ » éducatif, c'est-à-dire l'espace social où toutes les SNJM pratiquent leur apostolat, elles ont le mandat de consolider l'œuvre éducative et grâce à leur intelligence, leur autonomie et les dispositions inscrites en elles, les dirigeantes exercent leur agentivité. Il y a donc des qualités masculines chez les sœurs qui gouvernent qui sont abondamment citées dans les textes nécrologiques<sup>58</sup>. Ainsi, dans sa notice, une ancienne supérieure locale est décrite comme une personne pleine « d'initiative, de débrouillardise, d'élan », elle a un sens du travail, elle est un « vrai capitaine »<sup>59</sup>. Une autre est dépeinte comme un « esprit viril habit[ant un] corps frêle [ayant fait] preuve d'une force de caractère et d'une grandeur d'âme peu commune durant toute sa vie religieuse »<sup>60</sup>. Une troisième est décrite comme l'incarnation de son père, le capitaine de Vaisseau François-Xavier Lafrance », un être habitué à se dominer : « la maîtrise de soi allait chez elle avec la ténacité, l'énergie, la décision »<sup>61</sup>. Enfin, les membres du conseil général sont dépeints comme des « religieuses adonnées à l'imitation de notre bien-aimée Mère fondatrice. En elles, comme en leur modèle, les vertus les plus aimables coexistent avec la virilité de caractère et la lumière d'une vie intérieure entièrement soumises aux vœux divins. Ce sont des généraux qui manient bien leurs troupes »<sup>62</sup>. En présentant, lors de la cérémonie de clôture du 21<sup>e</sup> Chapitre général, la supérieure générale, Mère Marie-Gustave, Mgr Léger lui demande d'être « douce et aimante

<sup>58</sup> On peut constater la même situation dans le domaine des soins de santé. Voir Aline Charles, « Women's Work in Eclipse: Nuns in Quebec Hospitals, 1940-1980 », dans Georgina Feldberg, Molly Ladd-Taylor, Alison Li et Kathryn McPherson, (dir.), *Women, Health, and Nation. Canada and the United States since 1945*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2003, p. 264-291.

<sup>59</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Mary Domina », vol. 22 (1951-1953), 10 septembre 1951, p. 24.

<sup>60</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Mary Roberta », vol. 22 (1951-1953), 12 juillet 1952, p. 8.

<sup>61</sup> PC, « Notice nécrologique de sœur Marie-François de Sainte-Marie », vol. 23 (1953-1955), 13 mars 1955, p. 281.

<sup>62</sup> PC, « 21<sup>e</sup> Chapitre général », vol. 22 (1951-1953), 6 octobre 1951, p. 42.



pour sa grande famille comme l'était la fondatrice » mais d'agir en « bon père de famille » pour le développement de l'œuvre. En ce qui concerne la conseillère générale, il la représente comme la « doublure, le bras droit de la supérieure » et il rajoute : « vous accomplirez pour elle ce que le vicaire général accomplit pour son évêque »<sup>63</sup>.

Les discours de l'archevêque de Montréal Paul-Émile Léger sont particulièrement éloquents. Il utilise une imagerie virile, voire belliqueuse, pour décrire les administratrices sur le plan individuel. Ces « commandants », ces « caractères trempés », ces « chefs », sont élus par la congrégation influencée par le souffle discret de l'Esprit<sup>64</sup>. L'autorité sur les destinées de l'institut n'est donc réservée qu'à un petit nombre de dépositaires qui consent à la « pesante charge », car les fonctions naissent de la nécessité sociale et Dieu y pourvoit les sujets les plus capables<sup>65</sup>. Des figures de style similaires qualifient aussi la congrégation. Ainsi, lors de l'ouverture du 23<sup>e</sup> Chapitre général, Mgr Léger compare la congrégation à une « milice de l'esprit [venue] combattre les grands combats apostoliques du chrétien »<sup>66</sup>. Plus tard, il la voit comme « une communauté-forteresse armée contre les empiètements de l'irreligion et de l'athéisme, mais encore une communauté ferment dont l'action discrète et pénétrante opère sur le milieu pour l'élever et le transformer »<sup>67</sup>. Cette rhétorique du cardinal Léger, courante pour l'époque et régulièrement employée auprès des groupes de l'Action catholique<sup>68</sup>, convie les religieuses à une mission pour laquelle elles ne sont pas mises de côté mais, au contraire, considérées comme un groupe important.

<sup>63</sup> SCA SNJM, G2.21/2.4, 21<sup>e</sup> Chapitre général des SNJM présidé par Mgr Paul-Émile Léger, archevêque de Montréal, délégué apostolique, 1951.

<sup>64</sup> PC, « Fin de retraite- Cérémonie religieuse présidée par Son Éminence le Cardinal Paul-Émile Léger, archevêque de Montréal », vol. 23 (1953-1955), 5 février 1955, p.71-85.

<sup>65</sup> Gray *The Congrégation de Notre-Dame, Superiors, and the Paradox of Power*, p. 385.

<sup>66</sup> PC, « Prise d'habit », vol. 22 (1951-1953), 5 août 1951, p. 5.

<sup>67</sup> PC, « Ouverture du 23<sup>e</sup> Chapitre général », vol. 27 (1961-1963), 6 octobre 1961, p. 28.

<sup>68</sup> Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène*, p. 114 et *supra*.

En dehors des écoles où elles ont leurs obédiences et l'église paroissiale où les « maîtresses d'écoles » et les « couventines » se retrouvent à chaque semaine, l'espace social occupé par les religieuses se restreint aux couvents<sup>69</sup>. Ce sont des zones « féminines » dans le sens où l'homosocialité y est presque totale. Les hommes n'y ont pas leur place mis à part les membres du clergé (chapelains, évêques, etc.), quelques rares employés masculins ainsi que des invités de passage. Aucun homme n'y loge<sup>70</sup> en permanence. En dehors des missions éloignées<sup>71</sup>, des résidences fournies par les commissions scolaires et de certaines fondations où les conditions financières sont fragiles, le programme architectural des pensionnats de la communauté témoigne de la manière dont les SNJM négocient leur identité socioreligieuse genrée. Elles reprennent, pour leurs édifices, un style triomphaliste propre à l'institution catholique qui veut rappeler dans le monde séculier sa présence par une capitalisation matérielle massive et identifiable, du moins avant Vatican II<sup>72</sup>. On peut donc parler d'un marquage féminin de l'espace. La maison mère et les autres bâtiments du secteur d'Outremont traduisent particulièrement bien cette réalité.

Installée auparavant dans la cité d'Hochelaga, la congrégation caressait le projet de construire une nouvelle maison mère et un noviciat sur les flancs du Mont-Royal. « Outremont, c'était alors pour chacune des religieuses, la Terre promise et nous faisions à l'envie des rêves d'or, le voyant comme par enchantement, puis se peupler de notre grande famille trop à l'étroit à Hochelaga »<sup>73</sup>. La constitution du domaine

<sup>69</sup> Malouin, *Ma Sœur, à quelle école allez-vous?*

<sup>70</sup> Au Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie à Outremont, il existait la « maison des pouvoirs », une chaufferie extérieure, où les hommes logeaient. Dans d'autres couvents, pensionnats ou à la maison mère, il peut arriver qu'un homme à tout faire y loge, mais il se trouvera isolé dans une autre aile.

<sup>71</sup> Coulombe, *Coloniser et enseigner*, p. 172.

<sup>72</sup> Tania Martin, « The Architecture of Charity: Power, Religion and Gender in North America, 1840-1960 », thèse de doctorat (architecture), Berkeley, University of California, 2002, p.368; Turcotte, *L'éclatement d'un monde*, p. 100.

<sup>73</sup> ChPSNM 1, p. 2.

d'Outremont se fait suite à l'achat de trois lots entre 1889 et 1902<sup>74</sup>. Il faut se rappeler que tout ce secteur de l'île était, à l'époque, rural et peu urbanisé. Qualifié de « superbe terrain sur les flancs du Mont-Royal »<sup>75</sup>, le projet de maison mère traîne suite à l'opposition des autorités municipales d'Outremont. Un grand pensionnat est construit au sud du domaine entre 1903 et 1905. Puis, obtenant les autorisations, les SNJM font ériger, de 1924 à 1925, dans la partie sud-est, la maison mère tant espérée à partir des plans des architectes Viau et Venne. Le bâtiment, de style Renaissance italienne et de forme hexagonale, occupe une superficie d'environ 72 000 pieds carrés et est, au moment de son inauguration, la plus vaste maison mère d'une congrégation religieuse apostolique en Amérique du Nord<sup>76</sup>.

---

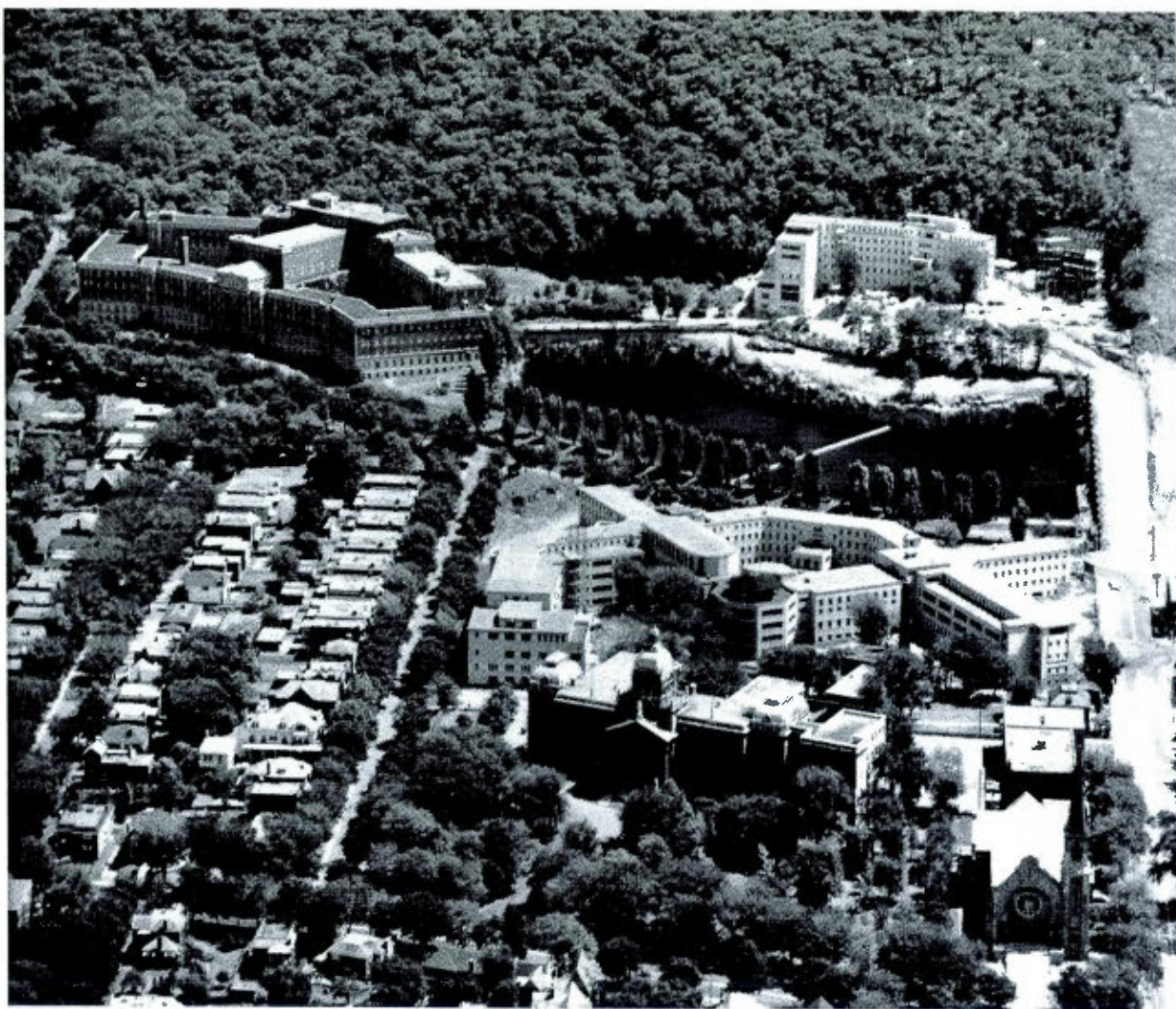
<sup>74</sup> D'après les plans dressés par l'arpenteur-géomètre J. H. Leclair le 21 janvier 1903, le domaine comprend les lots 11, 12 et 13. Il est borné, en 2011, au nord par le Chemin de la Côte Sainte-Catherine, au sud par le cimetière catholique Notre-Dame-des-Neiges, à l'Est par l'avenue Courcellette et à l'Ouest par l'avenue Vincent-d'Indy. En tout, le terrain couvre une superficie de 217 386 mètres carrés. Voir Laperle, *Il y a cent ans que nous pensons à l'avenir*, p. 11.

<sup>75</sup> ChPSNM, vol. 1, p. 2.

<sup>76</sup> GC, 12 septembre 1926, p. 19 et *supra*.



Photo 3.1: « Le village Jésus-Marie » en 1957



Source : SCA SNJM

Outre le fait que la bâtisse de la maison mère loge l'administration générale des SNJM, une infirmerie ainsi qu'un scolasticat pour les religieuses, elle est le cadre d'un ensemble de projets éducatifs comprenant une école primaire (le *Mont-Jésus-Marie*), une école bilingue de formation en secrétariat (*Holy Names Business College*), des écoles universitaires de musique et de pédagogie familiale. On y offre en plus des cours de peinture et de cuisine. Entre 1957 et 1960, la congrégation ajoute

deux autres bâtiments sur le domaine. Le premier, l'*Institut Jésus-Marie*, comprend le Collège classique (*Collège Jésus-Marie*) logé au Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie depuis 1944, l'École normale Sainte-Marie-des-Anges ainsi que le cours commercial et l'école de Pédagogie familiale, à l'étroit dans la maison mère. On adjoint un second immeuble pour l'école universitaire de musique (École de musique Vincent-d'Indy), au coin de l'avenue Bellingham (aujourd'hui avenue Vincent-d'Indy) et du boulevard Mont-Royal, afin de lui offrir un cadre adéquat<sup>77</sup>. Achievé en 1960, l'imposant ensemble conventuel permet à une jeune fille de parcourir dans une ère géographique restreinte tous les degrés du cursus scolaire, du jardin d'enfant à l'université. Il permet aussi aux SNJM de déployer, dans l'espace public un triple témoignage identitaire : une déclaration claire de leur affiliation catholique avec les statues et les croix de façade; une affirmation de leur appartenance congréganiste grâce aux armoiries sculptées sur les frontons des édifices et reprises aussi dans des vitraux décoratifs; une démonstration de leur place comme femmes avec le regroupement de plus d'un millier d'entre elles (sœurs de chœur ou coadjutrice, novices, postulantes, étudiantes, couventines) dans un lieu que la mémoire populaire surnommait le « village Jésus-Marie » (photo 3.1) consacré à leur seul apostolat : l'éducation<sup>78</sup>.

### 3.1.3- *Entre sanctification individuelle et réussite collective : l'enseignement, un ministère ambigu.*

L'identité des SNJM s'est définie depuis leur fondation sur une seule activité apostolique, l'enseignement. Pour s'affirmer comme un groupe compétant dans un domaine balisé par des communautés très anciennes comme les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame ou les Ursulines, les SNJM ont très tôt répondu aux appels des évêques, des curés et des municipalités de plusieurs régions du Québec. Elles ont connu une expansion particulièrement importante en Montérégie et sur l'île

<sup>77</sup> Laperle, *Vers le bien et le beau*, p. 45.

<sup>78</sup> ChrPSNM, vol. 3, p. 19.



de Montréal. Les SNJM ont développé une série de pensionnats en zones urbaines et rurales dont certains soutenaient des écoles publiques<sup>79</sup>. Le premier article des *Constitutions* déclare que « la fin principale de la congrégation, après le salut et la perfection de chacun de ses membres, est de travailler à l'instruction et à l'éducation chrétienne des enfants et des jeunes personnes »<sup>80</sup>. Elles se consacrent donc tout d'abord à l'enseignement de la doctrine de l'Église en plus d'inculquer les prières journalières<sup>81</sup>. Les *Constitutions* énumèrent ensuite un certain nombre de matières (lecture, grammaire, écriture, géographie, histoire, musique, dessin, calcul), d'arts ménagers et d'agrément (couture, cuisine, broderie, chant, poésie), mais elles soulignent, du même souffle, que ces « connaissances ne seront, aux yeux des sœurs, qu'un accessoire et comme un appât dont elles se serviront pour faire goûter à leurs élèves la science du salut »<sup>82</sup>.

Chez les SNJM, il existe d'abord une volonté réelle d'assurer le respect des articles des *Constitutions* concernant l'instruction religieuse. En lisant l'adresse d'ouverture du 23<sup>e</sup> Chapitre général, sœur Marie-Salvator rappelait que le but de Mère Marie-Rose était d'instruire les jeunes filles pour christianiser les familles et la société. Sur ce point, les dirigeantes ne songeaient pas à modifier les objectifs à atteindre, « immuables comme notre foi elle-même », mais à repenser plutôt les moyens d'actions pour « les amplifier au diapason des progrès contemporains »<sup>83</sup>. Malgré cet appel au changement, il faut bien dire que la congrégation ne s'illustre pas outre mesure sur le plan de la pédagogie catéchétique. Ses forces se trouvent ailleurs<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Malouin, *Ma sœur, à quelle école allez-vous?*, p. 143.

<sup>80</sup> *Constitutions*, p. 5.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>82</sup> *Constitutions*, p. 10.

<sup>83</sup> PC, « Ouverture du 23<sup>e</sup> Chapitre général », vol. 27 (1961-1963), 6 octobre 1961, p. 28.

<sup>84</sup> Les initiatives des Frères des Écoles chrétiennes ou celles des sœurs de l'Assomption de Nicolet au plan de l'enseignement religieux en font des leaders incontournables dans le domaine. Voir Brigitte Caulier, « "Une pure formule est à jamais incapable de sauver une âme". Les initiatives pédagogiques en enseignement de la religion au Québec (1900-1950) »; John Jairo Marin Tamayo, « Les Frères des Écoles chrétiennes et l'enseignement du catéchisme au Québec : des apôtres du changement (1930-

Dans le contexte d'une forte concurrence intercongréganiste, mais aussi des pressions de plus en plus fortes de la société laïque pour obtenir une éducation adaptée pour les femmes, les SNJM multiplient l'offre éducative<sup>85</sup>. En regardant de près la proposition pédagogique des SNJM, on constate qu'elle n'est cependant pas exempte d'ambiguïtés.

Les SNJM proposent, dans la lignée du discours de l'Église sur la place de la femme, une formation traditionnelle : l'enseignement ménager est particulièrement glorifié sous les auspices de son promoteur, Mgr Albert Tessier. Aux côtés des Ursulines et des Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, les SNJM développent une telle expertise qu'elles offrent bientôt des cours de maître aux religieuses de différentes communautés qui désirent parfaire leur méthode en enseignement ménager<sup>86</sup> en plus d'accueillir des laïques. L'objectif de l'Institut de pédagogie familiale étant de «répondre à l'appel du pape, de former les femmes à leur vocation maternelle et familiale, sauver la famille chrétienne »<sup>87</sup>, on perçoit, ici, une inscription claire dans une voie genrée et conservatrice. Avant les bouleversements des années 1960, certaines religieuses n'approuvent pas cette œuvre qu'elles jugent contraire à l'avancement des femmes. Cela oblige même les autorités à la défendre :

Un grand nombre de sœurs, préoccupées d'une science qui relègue l'enseignement ménager à l'arrière-plan, le dédaignent, le réduisent à des proportions ridicules, faussant ainsi l'opinion des élèves qui s'adonneraient pourtant avec plaisir, avec ferveur même, à l'étude théorique et pratique de l'art qui leur convient mieux que tout autre, qui les place dans leur vrai cadre, qui en fait les premières éducatrices du foyer, les ouvrières par excellence du foyer familial. Les capitulantes, émues de l'erreur qui éloigne la femme de son

---

1960) », dans Mélanie Lanouette (dir.), *Du « par cœur » au cœur. Formation religieuse catholique et renouveau pédagogique en Europe et en Amérique du Nord au XX<sup>e</sup> siècle*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 225-248 et p. 249-271.

<sup>85</sup> Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes?*, p. 65 et *supra*; Laperle, « Une parole de Dieu fraîchement exprimée », p. 65.

<sup>86</sup> Jeannine Cornellier, s.n.j.m., « Du coton à la soie, enseignez-moi, ma sœur », *Histoire Québec*, vol. 13, no 2 (2007), p. 39-43.

<sup>87</sup> PC, « Sœur Marie-Catherine-de-Cardone est décorée de l'ordre du mérite scolaire », vol. 23 (1953-1955), 18 septembre 1953, p. 21-22.

rôle essentiel, veulent à tout prix contribuer à faire disparaître cette cause d'affaiblissement général dans la vie des peuples. Elles ordonnent de remettre partout l'enseignement ménager en honneur. Que nos sœurs sacrifient toute manière de voir personnelle opposée à ce commandement.<sup>88</sup>

On pousse aussi certains sujets vers des avenues d'émancipation et de modernité. Ainsi, pour sœur Marie-Stéphane, la musique n'est pas un art d'agrément, mais bien une discipline fondamentale. Elle affine l'École de musique Vincent-d'Indy à l'Université de Montréal pour assurer la valeur des diplômes, elle promeut les talents féminins et les pousse à compléter des études universitaires de deuxième cycle. La renommée de l'École dépasse rapidement les frontières du Québec et du Canada<sup>89</sup>. Dans le même ordre d'idée, sœur Joseph-du-Saint-Sacrement développe le collège classique Jésus-Marie. Comme le rappelle *La Petite Chronique*, cette religieuse apparaît en avance sur les méthodes pédagogiques de son temps. Elle ne recueille pas que des louanges du clergé masculin pour ses prises de positions fermes concernant l'avenir des femmes et leur capacité de suivre les mêmes programmes que les hommes<sup>90</sup>. Elle défend inlassablement le droit des filles de fréquenter le collège classique et elle s'enorgueillit de leurs victoires contre les garçons dans des concours oratoires sur les ondes radiophoniques de CKAC.

Néanmoins, cette quête de crédibilité auprès de la clientèle n'est pas sans créer certaines ambiguïtés avec les fondements spirituels de l'œuvre<sup>91</sup>. Dans les années 1950 et 1960, plusieurs religieuses en ont conscience. La qualité et les succès obtenus suscitent à la fois joie et gêne. Ainsi, lors de l'obtention de plusieurs prix en musique, la rédactrice de *La Petite Chronique* écrit : « À côté des gagnantes, il faudrait publier ceux de leurs professeurs, nos sœurs qui se sont dévouées à leur enseigner. Elles

<sup>88</sup> Résolution no. 10, 20<sup>e</sup> chapitre général, 1946, cité dans, *Actes et recommandations des Chapitres généraux de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie*, Outremont, Maison-mère, 1962, p. 8.

<sup>89</sup> Laperle, *Vers le bien et le beau*; Laperle « Une harmonie sans fausses notes? », p. 88.

<sup>90</sup> Laperle, *Il y a cent ans que nous pensons à l'avenir*, p. 22.

<sup>91</sup> Laperle, « Une œuvre purement musicale? », p. 90-91.



demeurent dans l'ombre, mais nous les connaissons et nous leurs offrons nos félicitations »<sup>92</sup>. Cet anonymat cultivé par modestie, par esprit de mortification et d'humilité se retrouve entre autre sur de nombreuses œuvres publiées par les SNJM. Le nom de l'Institut orne toujours la page frontispice des documents, mais pas celui de leur véritable rédactrice, du moins avant les années 1950<sup>93</sup>. Cela tend à changer par la suite, mais la récupération collective n'est jamais loin :

Sœur Catherine-de-Cardone est mise à l'honneur, aujourd'hui, à cause de ses services individuels, mais c'est aussi la communauté à laquelle elle appartient qui est décorée. Notre communauté se consacre à l'éducation féminine, et à ce titre elle a bien mérité de l'État, de notre province et des familles canadiennes.<sup>94</sup>

L'implication financière plus importante du gouvernement provincial en éducation et la multiplication des contrôles sur l'enseignement des programmes à partir des années 1950 sapent le contrôle séculaire des congrégations religieuses dans ce domaine. La création du ministère de l'Éducation en 1964 marque aussi une nouvelle étape. Le maintien de la confessionnalité du système éducatif, ne change pas une donnée fondamentale: l'Église n'exerce plus une influence majeure dans le domaine éducatif. De plus, « débordée par tous les besoins sociaux nouveaux qui se sont exprimés depuis la guerre et déjà fragilisée de l'intérieur, l'Église n'oppose pratiquement aucune résistance à un tel transfert massif de ses responsabilités »<sup>95</sup>. Ainsi, l'institution catholique ne semble pas avoir mesuré toutes les implications des changements dans ses champs traditionnels d'action et sur sa structure de plausibilité, pour reprendre un concept de Paul-André Turcotte. Les autorités des SNJM ne

<sup>92</sup> PC, « Succès de deux de nos élèves, au Collège Jésus-Marie et à l'École Vincent-d'Indy », vol. 23 (1953-1955), p. 160-161.

<sup>93</sup> Toutes les publications des Éditions de l'École de musique Vincent-d'Indy, à l'exception des partitions d'œuvres, sont publiées anonymement. La plupart des traités de solfèges, de dictées musicales et de méthodes sont l'œuvre de sœur Marie-Stéphane ou de sœur Henri-de-la-Croix. Les trois manuels de la série *La santé source de joie!* paraissent sans la mention de l'auteure, sœur Marie-Émilie.

<sup>94</sup> PC, vol. 23 (1953-1955), « Ordre du Mérite scolaire », 18 septembre 1953, p. 20.

<sup>95</sup> Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, p. 157.

saisissent pas toutes les causes qui concourent aux changements. Dans ses souhaits de bon déroulement du chapitre, Mère Marie-Gustave attire l'attention des sœurs sur leurs devoirs de religieuses éducatrices. Elle mentionne que :

La jeunesse actuelle vit une heure très grave, il faut la sauver. Dans quelques années, il sera trop tard pour travailler efficacement pour elle. Il faut proposer aux jeunes un christianisme aéré, convaincu, dynamique, ouvert aux problèmes sociaux de notre temps. Nous devons offrir à nos jeunes des valeurs spirituelles authentiques mais qui sachent assumer les réalités temporelles en leur restituant le rôle que le créateur leur a assigné dans la conquête et le salut du monde.<sup>96</sup>

L'adaptation et la modernisation de la formation des sœurs, sur lesquelles nous reviendrons, font partie des aspects à changer. Durant les années 1950 et 1960, la congrégation ne remet pas en doute le lieu de son apostolat. La définition, les formes et les moyens de l'éducation chrétienne demeurent identiques. La congrégation se lance dans une série de prises en charge d'institutions en plus d'investir dans de nombreux projets immobiliers comme nous l'avons vu avec le domaine de la maison mère. Avec cette capitalisation intensive des biens matériels et symboliques, les SNJM maintiennent le cap sur un leadership éducatif<sup>97</sup>.

Cette façon de faire n'a de sens que si l'on comprend ce que sont les SNJM des années 1950 et du début de 1960. D'un côté, les autorités des SNJM ne saisissent pas le pouls réel de la société laïque. Elles reçoivent des jeunes religieuses en formation, des sœurs enseignantes ou actives auprès des groupes d'action catholique ayant certaines informations sur le déplacement du système de valeurs, sur les transformations de la pensée des nouvelles générations. Les appels à la modernité et aux changements se font entendre, mais la réaction se fait sous la forme de la capitalisation matérielle et humaine. Le changement de la structure sociale québécoise est contrebalancé par le statu quo dans l'autre structure qui encadre la

<sup>96</sup> PC, « Ouverture du 23<sup>e</sup> Chapitre général », vol. 27 (1961-1963), 6 octobre 1961, p. 29.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 100.



vie des SNJM : l'Église. Rien ne remet en question la verticalité opérationnelle et décisionnelle de l'institution. Au contraire, les discours de certains membres de la hiérarchie comme celui du cardinal Valerio Valeri, préfet de la Sacrée Congrégation des Religieux, cultive cet état de fait :

Votre congrégation est un paradis dans le paradis. Vous dominez toute la ville de Montréal. Vous êtes la maîtresse de la ville de Montréal. Alors que l'athéisme se répand lentement et que les tenants de la laïcité remettent en cause les acquis de notre civilisation, vous êtes, avec la famille, le rempart bienfaisant. La famille et l'école sont les foyers qui forment les enfants à la vertu et à la bonté.<sup>98</sup>

Les investissements massifs dans de nouveaux bâtiments modernes et la formation continue de ses membres apparaissent donc être la réponse la plus adéquate aux changements. Plus subtilement, on peut saisir, dans *La Petite Chronique* et les lettres circulaires des supérieures générales, la volonté des autorités de cultiver aussi certains aspects du personnalisme religieux chez les jeunes. C'est d'autant plus vrai que cela s'inscrit dans le souci du développement intégral de la personne si cher aux SNJM, mais ne se concrétise pas de nouvelle façon. Cela fait dire au cardinal Léger que les congrégations enseignantes ne sont pas dans une situation confortable. En ce XX<sup>e</sup> siècle, il concède que former des êtres qui sont « corps et esprit », c'est difficile, les maîtres doivent demeurer humbles dans les épreuves<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> PC, « Visite de son Éminence le cardinal Valerio Valeri », vol. 23 (1953-1955), 28 août 1954, p. 222.

<sup>99</sup> PC, « Élections générales », vol. 27 (1961-1963), 20 octobre 1961 p. 37.

### 3.2- Entre le prescrit et le permis : Les SNJM et l'Église catholique en contexte d'ouverture, 1954-1964.

#### 3.2.1- *L'appel de Pie XII à la rénovation des congrégations féminines : jalons pour une agentivité renouvelée.*

Depuis l'adoption du nouveau code de lois canoniques en 1917 et la redéfinition des formes de vies consacrées, les congrégations de femmes dites apostoliques formaient le groupe de « réguliers » le plus nombreux dans l'Église catholique. Néanmoins, ce succès démographique et la prégnance de ces instituts dans les différents secteurs de la société ne pouvaient cacher certains problèmes comme les modalités de sélection des candidates, leur formation académique et un mode de vie de plus en plus anachronique dans le contexte du XX<sup>e</sup> siècle<sup>100</sup>. Dès 1947, avec la publication du texte *Provida mater Ecclesiae* sur les instituts séculiers, le pape Pie XII émet l'idée d'adapter la vie consacrée. En clôture de l'année jubilaire 1950, il répète cette idée. Deux ans plus tard, il revient à la charge. Il constate une déchristianisation rapide de la société occidentale, particulièrement des milieux populaires, une montée du communisme et de l'athéisme, un attrait de la jeunesse pour certaines formes de relativisme social ainsi que pour des valeurs profanes soutenues par les nouvelles technologies de l'information, notamment la télévision<sup>101</sup>. Il charge les congrégations apostoliques d'agir afin de contrer ce mouvement inquiétant dans toutes les sphères de la vie quotidienne et il exige de la Sacrée Congrégation des Religieux de réunir à Rome un congrès international qui se déroule à partir de la fin de novembre. Les réguliers des deux sexes sont invités. Néanmoins, « les religieuses, y compris les supérieures générales, sont exclues des débats [même si elles] occupent une place importante dans les sujets traités »<sup>102</sup>. Le Magistère impose un rôle passif aux religieuses qui suivent les échanges et qui traitent des œuvres apostoliques, de la

<sup>100</sup> Langlois, *Le catholicisme au féminin*, p. 643; Doris Gottemoeller, « *Religious Life for Women: From Enclosure to Immersion* » dans Bulman et Parella, *From Trent to Vatican II*, p. 228.

<sup>101</sup> Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. III : *Le XX<sup>e</sup> siècle*, t. 2, p. 117 et *supra*.

<sup>102</sup> Favier, « Des religieuses féministes en 1968? », note *infra* 16, p. 63.

formation ainsi que de la psychologie de la femme, de la chute des vocations, déjà plus marquée en Europe, et des possibilités de regroupements des congrégations. Néanmoins, à la fin du congrès, le dicastère de l'Église forme une commission centrale consultative formée de vingt supérieures générales de congrégations féminines de droit pontifical afin de poursuivre les travaux.

Lors d'une visite au Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie d'Hochelaga, le jésuite Wilfrid Gariépy y va d'un commentaire sur la rencontre internationale. Pour lui, l'affaire est claire : il assure que la situation actuelle des Instituts découle de « l'abdication de la femme : elle a peur des enfants à élever, du dévouement à exercer, des sacrifices à faire »<sup>103</sup>. Il ne peut y avoir de vocation chez les jeunes filles avec de tels exemples. Dans une circulaire postérieure qui revient en partie sur l'événement, Mère Marie-Gustave nuance le propos intempestif du jésuite :

Nous déplorons l'insuffisance des vocations et sa pénible conséquence: des centaines d'enfants qui ne connaîtront pas l'influence de la religieuse éducatrice, parce que des jeunes filles n'ont pas répondu à l'appel de Dieu. Nous en cherchons la cause et nous conjoncturons. Avant de lancer la pierre aux parents, que nous ne corrigerons pas, au monde moderne, que nous ne changerons pas, à cette atmosphère d'indépendance qui enveloppe la jeunesse actuelle, examinons notre part de responsabilité dans ce domaine.<sup>104</sup>

La vision de Mère Marie-Gustave semble partagée par d'autres puisque le 27 août suivant, la *Semaine Religieuse de Montréal* publie la lettre du secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux, Mgr Arcadio Larraona, qui invite toutes les dirigeantes des congrégations apostoliques de femmes à joindre leurs consœurs de différentes nationalités à Rome. Le programme annoncé comprend un échange sur les exigences communes à tous les pays pour la formation de la vie religieuse à la vie apostolique en considération des nécessités actuelles; un questionnement sur les mouvements, les associations, les fédérations pour l'activité des religieuses dans le monde et un projet

<sup>103</sup> PC, « Journée Jésus-Marie », vol. 22 (1951-1953), 27 octobre 1951, p. 63.

<sup>104</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Marie-Gustave, 13 avril 1952.

pour les coordonner; la nécessité pour les divers instituts religieux de mieux se connaître réciproquement dans le but de rendre plus aisés leurs tâches apostoliques; l'utilité de créer à Rome une commission de supérieures générales, désignées par la réunion, pour la mise en œuvre de ce programme; le développement culturel pour les religieuses de chaque nation, la fondation d'instituts nationaux et la fondation, à Rome, d'instituts supérieurs de culture religieuse et d'écoles universitaires; enfin, la mise en place de directives concrètes du Saint-Siège pour l'apostolat des religieuses dans le monde au moment actuel, dans les différents secteurs de leurs activités apostoliques: éducation, rééducation, assistance aux infirmes, assistance sociale<sup>105</sup>.

La supérieure générale des SNJM annonce donc dans une lettre circulaire qu'elle se rend à Rome afin d'assister à la réunion des supérieures générales des congrégations apostoliques féminines les 11, 12 et 13 septembre 1952<sup>106</sup>. À son retour, Mère Marie-Gustave parle d'une rencontre historique de près de 800 participantes dont le quart se composait des dirigeantes suprêmes des congrégations<sup>107</sup>. Elle revient ensuite sur la plupart des communications<sup>108</sup>, puis elle traite de l'enjeu de la formation des novices. Elle réfère ici à la présentation de Mgr Pepe, secrétaire de la Commission centrale des supérieures générales, qui insiste sur le développement culturel supérieur par le biais de la fondation de facultés de sciences religieuses et sociales dans chaque pays. Il souligne aussi l'importance d'un lieu central (Rome) où à chaque année, les congrégations enverraient quelques sujets se former. Cela permettrait une unité d'esprit entre les communautés en plus d'assurer la présence de sujets formés au diapason de la volonté du Magistère. Ensuite, elle signale l'apport du jésuite Bergh

<sup>105</sup> PC, « Voyage de notre mère générale à Rome », vol. 22 (1951-1953), 4 septembre 1952, p. 227-234.

<sup>106</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Marie-Gustave, 30 août 1952.

<sup>107</sup> SCA SNJM, G01.13/5,4, Relation du premier congrès des supérieures générales des congrégations de droit pontifical, Rome, 11-13 septembre 1952.

<sup>108</sup> *Ibid.* G01.13/5,9, Étude supérieures pour religieuses : Création, à Rome, d'une faculté d'études religieuses pour les religieuses et les jeunes filles engagées dans l'apostolat, 12 septembre 1952. G01.13/5,13 Premier congrès des supérieures générales. Conclusions et vœux (septembre 1952).



qui, dans sa communication, a esquissé les causes extérieures et intérieures de l'effritement vocationnel et de la vie religieuse. Outre le matérialisme, la corruption morale, les déficiences physiques et psychiques des organismes humains, il a souligné les pressions de l'apostolat sur la dimension spirituelle et le manque de recul face aux enseignements du Magistère et la routinisation des pratiques.

Enfin, au dernier jour du congrès, elle reprend les principaux aspects du discours de Pie XII prononcé à Castelgandolfo. Le pape s'inquiète du nombre des vocations et recommande que les coutumes, le genre de vie ou l'ascèse des familles religieuses ne soient pas une barrière ou une cause d'échec. Sur la question du vêtement, il réitère l'idée que l'habit religieux doit toujours exprimer la consécration au Christ, qu'il soit convenable et qu'il réponde aux exigences de l'hygiène. Il termine avec deux exhortations :

Une affection maternelle dans la direction de vos sœurs. Il est sans doute vrai, comme le prétend la psychologie, que la femme revêtue de l'autorité ne réussit pas aussi facilement que l'homme à doser la sévérité et la bonté, à les équilibrer. Raison de plus pour cultiver vos sentiments maternels. Dites-vous bien que les vœux ont exigé de vos sœurs comme de vous-mêmes, un grand sacrifice. Elles ont renoncé à leur famille au bonheur du mariage et à l'intimité du foyer [...] L'ordre doit remplacer la famille, autant qu'il se peut et vous, les Supérieures générales, vous êtes appelées en premier lieu à insuffler à la vie commune des sœurs la chaleur des affections familiales.

La formation de vos sœurs au travail et à la tâche qui leur incombe. Ici, pas de mesquinerie, mais soyez large de vues. Qu'il s'agisse d'éducation, de pédagogie, de soin des malades, d'activités artistiques ou autres, la sœur doit avoir ce sentiment: la supérieure me rend possible une formation qui me met sur un pied d'égalité avec mes collègues dans le monde. Donnez-leur aussi la possibilité et les moyens de tenir à jour leurs connaissances professionnelles<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> SCA SNJM, Exhortation apostolique du Pape Pie XII, prononcée lors du Congrès des Supérieures des Congrégations religieuses, 13 septembre 1952.

Ainsi, les éléments de discours rapportés par Mère Marie-Gustave nous informent sur plusieurs choses. D'abord, il appert clairement que les congrégations religieuses du monde vivent, à des degrés divers, des problèmes qui menacent à plus ou moins long terme, leur action. Malgré de nombreux stéréotypes genrés colportés dans les discours des clercs et du pape, sur les sources des problèmes et aussi sur la capacité des femmes religieuses à faire face à la situation, les religieuses sont considérées comme une force vive de l'Église. L'ouverture à une plus grande collaboration entre les congrégations débouche sur une prise en charge beaucoup plus effective des instituts de femmes sur leur développement. Les dirigeantes des communautés étaient aussi bien conscientes que les formations complémentaires estivales allongeaient indument le temps nécessaire des études. Il fallait donc trouver une solution plus efficace.

Dès le retour du Congrès international, l'idée d'un centre de formation de haut niveau voit le jour. Néanmoins, si les SNJM sont motivées et y réfléchissent<sup>110</sup>, c'est à la Congrégation de Notre-Dame que l'on doit le projet. L'initiative découle de la directrice générale des études, sœur Sainte-Madeleine-du-Sacré-Cœur. Elle prend la direction de l'affaire parce que dans le petit monde scolaire religieux montréalais, le privilège et l'ancienneté de sa congrégation en font une intervenante incontournable, particulièrement auprès des Sulpiciens qui contrôlent l'enseignement supérieur de la théologie au Grand Séminaire et à l'Université de Montréal. Mère Marie-Gustave respecte « ce droit acquis » et n'entreprend aucune action parallèle.

Dès le début des pourparlers, les religieuses désirent un institut de théologie universitaire adapté aux besoins de l'heure et aux vues des congrégations féminines<sup>111</sup>. Pour les représentants de l'Université, on juge que l'éducation offerte devrait plutôt passer par l'Institut Pie-XI, un centre affilié à l'Université de Montréal

<sup>110</sup> SCA SNJM, G03/21, délibérations 1951-1956.

<sup>111</sup> Madeleine Sauvé, *L'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 34.

orienté vers l'action catholique ainsi que la formation générale continue. Les divergences de vues provoquent de nombreux quiproquos et une résistance farouche des directrices d'études rassemblées autour de sœur Sainte-Madeleine-du-Sacré-Cœur<sup>112</sup>. Néanmoins, les religieuses doivent accepter le contrôle de cet Institut qui, en plus de ne pas répondre exactement à leurs besoins, ne leur permet pas de prendre plus de responsabilités puisque les clercs ne leur laissent que les questions matérielles et organisationnelles. La division genrée des tâches apparaît donc clairement en plus d'exposer la fermeture des autorités universitaires à une véritable formation supérieure aux femmes. Pourtant, les réclamations conjuguées des congrégations de femmes et de celles de frères enseignants tout aussi insatisfaits du modèle proposé, amènent finalement le cardinal Léger à intervenir en faveur des sœurs. Le nouvel « institut voit le jour en 1954, à la suite de la requête insistante et de la volonté tenace de femmes, de religieuses, alors interdites d'accès aux études universitaires en théologie et généralement interdites d'accès aux salles de cours de la Faculté sise au Grand Séminaire »<sup>113</sup>. Ainsi, parce qu'elles pensaient autrement, les sœurs ont déployé une série de capacités, incluant celle d'influencer. L'unité de leur action a su faire la différence dans le processus de création de l'institution. Le Vatican ainsi que l'épiscopat ont beau soutenir la formation adaptée, ils n'ont pas prévu les conséquences de permettre aux femmes d'étudier davantage et de se regrouper.

En juillet 1954, les congrégations religieuses se réunissent à Saint-Laurent afin de mettre en branle une association de religieux et religieuses canadiens de langue française et anglaise<sup>114</sup>. 1400 congressistes, dont vingt-neuf SNJM, se réunissent au Collège Saint-Laurent et au Pensionnat Notre-Dame-des-Anges des Pères et des Sœurs de Sainte-Croix sous le thème : *Étude des problèmes de la vie religieuse actuelle*. Le préfet de la Sacrée Congrégation des Religieux, le Cardinal Valerio

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>113</sup> Madeleine Sauvé, *La Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Mémoire et histoire, 1967-1997*, Montréal, Fides, 2001, p. 40.

<sup>114</sup> PC, « 1<sup>er</sup> congrès religieux canadien », vol. 23 (1953-1955), 31 juillet 1954, p. 185-188.

Valeri, prononce le discours d'ouverture dans lequel il salue les efforts d'union effectués à ce jour entre les communautés canadiennes, mais il souligne que leurs forces vives sont plus ou moins encore dispersées et il martèle qu'un processus d'adaptation s'impose, pour des raisons d'efficacité et de climat changeant, « sous peine d'érosion »<sup>115</sup>. Dans un volumineux manuel de cinquante-quatre pages, les grands enjeux de la vie consacrée sont abordés (tableau 3.1). Mère Marie-Gustave y présente d'ailleurs une communication, *Les éléments de la formation religieuse*. Son texte, sans être novateur, ouvre la voie à l'idée d'une formation plus sérieuse et elle expose les avantages de la fusion du scolasticat et de l'École normale pour la préparation des futurs membres des communautés.

Le congrès mène à la fondation de la Conférence religieuse canadienne (CRC). Un tel regroupement de forces vives devrait, pour reprendre une image de Giddens, permettre la mise en place d'une action collective en tant que capacité transformatrice<sup>116</sup>. Les conclusions qui ressortent sont timides. Ainsi, on affirme d'abord que les religieux ont le devoir de « tendre à la perfection » et d'y conformer leur vie. En ce qui touche l'*Obéissance*, les rédacteurs soulignent que « les motifs surnaturels doivent pousser à l'observance de cette règle et l'intégration de ce principe dès le début de la vie religieuse ». Pour la *Pauvreté*, les religieux doivent se garder d'être les premiers à introduire le confort. En ce qui a trait à la *Chasteté*, il faut s'attacher à la culture positive de cette vertu, fournir les connaissances physiologiques, philosophiques et théologiques voulues. Ainsi donc, toutes les caractéristiques structurantes sont répétées sans fondamentalement remettre en question les modalités de renouvellement des communautés religieuses.

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>116</sup> Giddens, *La constitution de la société*, p. 63.



**Tableau 3.1: L'Étude des problèmes de la vie religieuse actuelle, 1954.**

27 juillet :	La vie religieuse I:	La fin et les moyens essentiels.
	1 <sup>e</sup> communication :	La tendance à la perfection de la charité.
	2 <sup>e</sup> communication :	L'obéissance religieuse.
	3 <sup>e</sup> communication :	La pauvreté religieuse
	4 <sup>e</sup> communication :	La chasteté parfaite.
28 juillet :	La vie religieuse II :	La mise en œuvre des moyens de sanctification.
	1 <sup>e</sup> communication :	La prière liturgique
	2 <sup>e</sup> communication :	L'oraison
	3 <sup>e</sup> communication :	Le sacrement de pénitence.
	4 <sup>e</sup> communication :	Les observances religieuses.
29 juillet :	Recrutement et formation	
	1 <sup>e</sup> communication :	Le discernement des vocations
	2 <sup>e</sup> communication :	La méthode de recrutement.
	3 <sup>e</sup> communication :	Les agents de formation
	4 <sup>e</sup> communication :	Les éléments de la formation religieuse.
30 juillet :	L'Apostolat	
	1 <sup>e</sup> communication :	La perfection de la charité : l'apostolat.
	2 <sup>e</sup> communication :	Valeur des diverses formes d'apostolat.
	3 <sup>e</sup> communication :	Diversité et coordination des différents apostolats
	4 <sup>e</sup> communication :	Dangers possibles résultant de l'apostolat et remèdes

Source : SCA SNJM

Il faut néanmoins percevoir chacune de ces étapes comme des jalons importants qui permettent aux communautés religieuses féminines d'envisager de nouvelles formes d'organisation, de formation et de collaboration. En un sens, bien que l'impulsion soit venue du sommet de la hiérarchie religieuse, les dirigeantes récupèrent et adaptent à leur réalité de femmes apostoliques les demandes des autorités, particulièrement pour les plus jeunes sujets. Comme agent du changement, la directrice générale des études sera particulièrement active.

3.2.2- « *En faire des femmes matures et éduquées* » : Mère Joseph-de-la-Providence et la modernisation de la formation des novices en contexte préconciliaire.

Le 13 août 1952, Mère Marie-Joseph-de-la-Providence est nommée maîtresse générale des études<sup>117</sup>. Elle occupera cette fonction jusqu'en 1970, ce qui fait d'elle un témoin privilégié des transformations du monde éducatif dans le Québec de l'époque ainsi qu'une agente de l'adaptation de l'apostolat principal et de la modernisation de la formation académique des religieuses. Dans les écrits de la directrice, on saisit très bien que sa visée première est de s'assurer qu'à travers le développement maximal de chaque membre de la congrégation, le niveau de compétence globale de la congrégation s'améliore et soit reconnu par la société laïque qui élève, à la même époque, ses exigences académiques.

Pour elle, la meilleure religieuse est celle qui, dans l'esprit d'obéissance à sa communauté et à sa fondatrice, a le souci de « répondre à l'appel du Christ », tout en s'épanouissant comme une « éducatrice aimant ses élèves et s'élevant, par son travail et ses sacrifices, dans les plus hautes sciences de la connaissance, qu'elles soient acquises par la lecture ou un diplôme »<sup>118</sup>. On retrouve dans ce passage un des motifs récurrents de Mère Joseph-de-la-Providence : l'épanouissement intellectuel de chaque femme se double toujours d'une conscience aiguë de la dimension proprement

<sup>117</sup> PC, « Obédiences générales », vol. 22 (1951-1953), 13 août 1952, p. 213.

<sup>118</sup> SCA SNJM, G16/A,04.3, Rapport du Conseil des études, septembre 1954.

religieuse de sa vocation d'enseignante. À la suite de l'appel papal, les efforts consentis pour améliorer la qualité du développement intégral des sujets passent par certaines considérations, notamment celui de l'âge, des capacités intellectuelles et du soutien effectif des communautés locales.

Ainsi, Mère Joseph-de-la-Providence demande beaucoup de sacrifices aux diverses maisons du Québec puisque ce ne sont pas moins de vingt jeunes sœurs qui sont placées exclusivement aux études: quinze à l'École normale-scolasticat Eulalie-Durocher et cinq au Collège Jésus-Marie. Ce qui signifie qu'un nombre égal de séculières les remplace. Dans une lettre adressée aux directrices des différentes écoles et aux supérieures des couvents, elle exprime très clairement ses positions :

Nous travaillons à la même œuvre, nous avons toutes à cœur le progrès de l'éducation et le bon renom de notre communauté dans ce domaine; nous nous entendons sur les moyens à prendre pour atteindre ce double but pour le plus grand bien des âmes et pour un meilleur service de l'Église et du Christ.

Les jeunes sœurs novices ou professes ont besoin d'être aidées et soutenues. Elles font l'apprentissage de l'enseignement. Il est évident qu'elles ne savent pas tout. Plusieurs même n'ont de pédagogie que ce qu'elles ont reçu au noviciat et c'est bien peu. Leur donnerons-nous du savoir-faire en leur disant, « ma sœur, vous ne faites jamais rien de bien, vous ne savez pas enseigner! ». Et bien non, elles ne le savent pas. Vous avez le devoir de les initier à leur tâche, de la leur rendre attrayante de leur donner de l'élan, de l'enthousiasme.

Le meilleur cours d'études pour une jeune fille est celui qui favorise davantage l'épanouissement de sa personnalité, pas la nôtre. Nous nous inspirons de ce principe dans les études des sœurs et nous essayons de le concilier le plus possible avec les besoins de la communauté. Invitez donc vos sœurs à le comprendre. Les trois genres de baccalauréat vers lesquels rendent vos études après le brevet supérieur gardent leur valeur respective tout en poursuivant des buts différents. Aucun d'eux n'est appelé à disparaître et avant peu, deux d'entre eux seront exigés des professeurs des écoles normales et des écoles supérieures, l'autre, des professeurs des instituts familiaux, tandis que le collège classique réclamera des licences et des bacheliers es arts.<sup>119</sup>

<sup>119</sup> SCA SNJM, G16/04,5, Lettre aux directrices et aux sœurs supérieures, août 1953.

Le propos de la directrice explicite l'infantilisation dont font l'objet les jeunes professes dans leur vie quotidienne et la nécessité d'une collaboration des religieuses d'expérience. Le poids routinier de la structure communautaire et des formes habituelles d'encadrement centrées sur la culpabilisation et certaines formes dépassées d'humiliation bloquent, pour ainsi dire, les chances d'épanouissement et donnent aux premières années de certaines jeunes religieuses, un goût amer. Il appert aussi que les diplômes ne suscitent pas l'adhésion de toutes les religieuses et que certains, comme le baccalauréat en pédagogie familiale, sont peu appréciés.

L'ouverture des SNJM à l'élargissement de la formation au-delà de ce qui est donné à l'intérieur de la congrégation suscite, chez les jeunes religieuses, un intérêt qui n'est pas toujours motivé, aux yeux de Mère Joseph-de-la-Providence, par un « idéal surnaturel ». Dans une autre lettre adressée à toutes ses pupilles aux études et aux supérieures des écoles et des couvents, elle précise que des études personnelles peuvent s'ajouter au programme consenti par la communauté en autant que cela n'entre pas en conflit avec leurs devoirs, que ces études servent vraiment à leur progrès et qu'elles soient entreprises et poursuivies sous le signe de l'obéissance et dans la perspective d'un meilleur service de Dieu et de l'Église. Quant au choix de ces étudiantes, il est déterminé d'après les besoins de la communauté, les possibilités du moment et les nécessités les plus urgentes. Elle termine en disant :

Nous ne pratiquons pas le favoritisme, vous êtes priées de le croire. Il nous faut tenir compte des circonstances, les plus diverses et surtout des exigences du bien commun, ce qui nous oblige à nous limiter dans les plans que nous formons et à modifier parfois considérablement ceux que nous avons formés. Il est toujours pénible d'entendre des plaintes et des remarques désobligeantes ou amères à ce sujet puis des comparaisons déplacées. Que la génération qui vous suit soit plus favorisée à cet égard que vous ne l'avez été c'est normal dans le contexte du progrès général de la société. Vous-mêmes profitez de conditions de vie générale que nos Mères fondatrices auraient bien appréciées.<sup>120</sup>

<sup>120</sup> SCA SNJM, G16/A,03,5, Conférences pour les directrices du secondaires, août 1954.



Comme « champ théorique », la communauté connaît donc un choc générationnel. Un groupe, largement majoritaire, de sœurs formées dans les règles strictes de l'obéissance, du sacrifice et du don de soi, voit une nouvelle cohorte de religieuses « profiter » de qualifications sans être passées par les années de formation sur le « tas », à travers des obédiences difficiles. Il y a donc en arrière-plan une sorte d'incompréhension face au contexte général et aux actions particulières de la directrice générale. Dans son rapport quinquennal remis au Chapitre général de 1956, Mère Joseph-de-la-Providence expose ce qui guide ses actions depuis sa nomination. Elle défend d'abord le fait que la direction du bureau des études a voulu maintenir et accroître la valeur traditionnelle de l'éducation et de l'enseignement que dispense la communauté. Comme cette valeur dépend essentiellement de la formation des SNJM, elle a encouragé les études propres à favoriser le perfectionnement professionnel des sœurs.

Elle présente ensuite les résultats de diplomations. 195 brevets (deux brevets élémentaires, quarante-trois complémentaires, 141 supérieurs, huit brevet C) ont été obtenus au scolasticat-école normale; l'Institut de pédagogie familiale a donné vingt-quatre diplômes dont neuf baccalauréats; les étudiantes de l'Institut de pédagogie ont obtenu vingt-cinq baccalauréats et quinze licences; le Collège Jésus-Marie a produit treize bacheliers ès arts; l'Institut Pie-XI a remis à trente-quatre SNJM une certification en sciences religieuses et sociales; l'Université de Montréal a décerné deux maîtrises ès arts; une licence en lettres, deux licences en sciences, deux licences en hygiène et deux diplômes de bibliothéconomie. Enfin, une religieuse revient avec le grade de maître-docteur ès lettres de l'Institut catholique de Paris, ce qui donne un total de 246 diplômes et de soixante-neuf degrés universitaires. Loin de s'arrêter à ces résultats, la religieuse met les SNJM en garde contre tout excès de confiance : « Nous sommes à l'ère du changement de l'évolution. Et comme nous voulons bien être à la page au bureau des études, nous aussi nous changeons, nous évoluons. Nous avons besoin de femmes matures et éduquées pour suivre l'évolution dans les programmes

d'étude »<sup>121</sup>. La vision de Mère Joseph-de-la-Providence est guidée par une seule idée : reprendre l'initiative car jusqu'à tout récemment, tous les programmes enseignés provenaient de la communauté elle-même. Depuis le début des années 1950, le gouvernement provincial reprend le contrôle. Elle souligne que les autorités scolaires ou universitaires, « après avoir fixé les matières, l'esprit et les méthodes de l'enseignement, n'ont pas manqué de préciser les qualifications exigées des personnes qui dispenseront cet enseignement et que ce niveau doit aller bien sûr en augmentant ». Pour préparer adéquatement le personnel enseignant la congrégation accorde à chaque religieuse deux années, auxquelles deux autres pourront s'ajouter :

En 1960, les besoins seront de 90 bachelères enseignantes, or nous n'avons que 31 bachelères à l'œuvre dans ces maisons. Au rythme maintenu ces dernières années, nous pouvons prévoir que d'ici 1960, nous produirons 40 bachelères environ ce qui portera le nombre à 71 en supposant que toutes celles qui étudient présentement puissent mener leurs études à terme et qu'aucune bachelière à l'œuvre ne fasse défaut. Il en manquera donc encore 19 et ce calcul ne tient pas compte des directrices d'écoles qui d'après le règlement de la commission scolaire de Montréal devraient toutes être bachelères [...]

Elle poursuit en précisant que ce processus de qualification vise toutes les religieuses, car le cinquième des religieuses de la congrégation ne possède pas les diplômes reconnus à cette époque. Mère Joseph-de-la-Providence ajoute que devant la poussée rapide des laïcs vers les postes en enseignement, le personnel enseignant religieux, s'il veut maintenir ses positions n'a qu'une seule ressource : celle d'acquérir une compétence de qualifications au moins égales sinon supérieures à celles du personnel laïc. Une telle démarche n'est pas sans difficultés :

Comment, vue la multiplicité des œuvres et le manque de personnel, arriver en si peu d'années à qualifier tant de professeurs. C'est la question que nous nous posons depuis longtemps, sans avoir encore trouvé de solution adéquate. Cependant c'est une question vitale pour la communauté dont l'œuvre principale, la seule œuvre devrais-je dire, est l'enseignement. Pour ce qui est des sœurs diplômées, 33 ont commencé l'été dernier une série de cours qui les

<sup>121</sup> SCA SNJM, G16/E,04,1, Rapport du bureau des études, 1956, p. 4.

conduiront en cinq ans au brevet C. Sur les 154 autres, environ une cinquantaine achèvent leur carrière. Il en reste encore 100 plus les jeunes qui s'ajouteront chaque année, pour lesquelles le seul moyen d'obtenir un brevet est de passer un an au scolasticat après avoir préparé le certificat.

Elle termine son exposé en traitant des conditions propices au succès de cette démarche :

La bonne volonté des sœurs est admirable, et je dois rendre hommage à l'esprit de compréhension de la plupart des supérieures et à l'encouragement qu'elles donnent aux études. Cependant, nous préoccuons-nous suffisamment de créer le climat favorable? Pour étudier, il faut du temps, de la tranquillité d'esprit, des instruments de travail. Pensons-nous que, sans une préparation suffisante à la tâche qu'on lui confie, sans un climat favorable à l'étude nécessaire à sa préparation, l'inquiétude s'empare de la jeune sœur et de la moins jeune aussi, et la poursuit continuellement, lui enlève le calme et la paix dans lesquels il n'y a pas de méditation ni de prière possible et par conséquent pas de vie spirituelle possible? [...]. Si un jour, nous pouvions affirmer que la valeur spirituelle et intellectuelle de nos effectifs est en raison directe de la grandeur de notre mission bien des problèmes, en particulier celui du recrutement, ne se poseraient plus pour notre communauté.<sup>122</sup>

Ce bilan exhaustif de la situation illustre bien que la décennie qui précède la période dite de la Révolution tranquille est lourde de transformations dans le domaine de l'éducation et qu'il pose, déjà à cette époque, des défis logistiques importants en plus d'exercer des pressions importantes sur les religieuses actives. Néanmoins, pour Mère Joseph-de-la-Providence, la notion de routine ne fait pas véritablement partie de son vocabulaire. Elle poursuit le travail et multiplie les formations précises en utilisant au maximum les outils communautaires qu'elle a en sa possession, démontrant l'autonomie de la congrégation et sa capacité d'assurer à l'interne, l'adaptation de ses membres. Loin pourtant de s'y limiter, elle envoie, entre mai 1955 et octobre 1956, six autres sœurs étudier en Europe dont deux en théologie, un domaine encore largement réservé aux clercs<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>123</sup> PC, « Voyages en Europe », vol. 23 (1953-1955), 19 mai 1955, p. 314-316.

La vision de Mère Joseph-de-la-Providence est à la fois structurale et particulière. Elle cherche à orienter les religieuses dans leurs « champs » de vie et d'activité. Elle se soucie aussi de pédagogie de base car tous les plans qui assurent le développement de la congrégation s'avèreront inutiles si une conscience commune particulière n'apparaît pas chez les sœurs enseignantes dans l'interaction de l'apostolat quotidien et de l'expérience qui en est issue. Dans sa correspondance, elle revient constamment sur ce sujet :

Pour inspirer nos élèves, il faut s'inspirer de l'esprit et des méthodes de l'enseignement moderne. On parle beaucoup d'adaptation par les temps qui courent. S'il est un point où l'on doit s'adapter, c'est bien celui-là, mes chères sœurs. Notre œuvre d'éducation est pour le moins aussi importante que la longueur de nos robes ou la forme de nos coiffes. Il est des changements qui s'imposent en religion, en histoire, en géographie. Il faut respecter un horaire qui permet de revenir régulièrement sur l'enseignement sans le disperser et il ne faut pas non plus, pardonnez moi l'expression, fonctionner par « bourrées » et passer en trois ou quatre jours le programme de x matière du mois. Ces manières de faire sont antipédagogiques et antihumaines, il est à l'extrême opposé des principes d'une saine psychologie et des lois naturelles qui régissent l'esprit humain. Le temps est un facteur indispensable à l'acquisition et à l'assimilation des connaissances. Mais aussi soignée que soient les leçons, il faut d'abord connaître l'enfant et l'aimer. Peut-il se sentir aimé si vous vous désintéressez complètement de tout ce qui le regarde? Certaines sœurs sont continuellement de mauvaise humeur et menacent les élèves de mauvaises notes. Elles leur rendent la vie malheureuse et leur donnent l'impression d'être malheureuse<sup>124</sup>.

Ce qui préoccupe particulièrement Mère Joseph-de-la-Providence, c'est l'empreinte que laisseront ses sœurs sur les jeunes. Loin d'utiliser un discours genré centré sur l'image de la « bonne mère », elle encourage les enseignantes à faire usage de maturité, à réfléchir sur leur savoir-être et à aimer les enfants.

L'intensification du perfectionnement pédagogique et éducatif semble porter fruit puisqu'au Chapitre de 1961, la directrice générale des études annonce que la

---

<sup>124</sup> SCA SNJM, G16/A,3,5, Conférence aux directrices du primaire, s.d.



proportion d'enseignantes sans diplôme est passée de 1/5 à 1/12<sup>125</sup>. Ce progrès réel ne constitue, à ses yeux, qu'un aspect de la problématique plus large de l'affirmation et de la reconnaissance des SNJM au sein de la société civile. La contestation et les critiques persistantes en provenance des laïcs illustrent que le temps des privilèges et des droits acquis touchent à sa fin<sup>126</sup>. Pour elle, ces critiques ne sont pas toutes fausses. Elle évoque l'idée que le personnel enseignant n'est pas toujours à la hauteur concernant notamment des questions religieuses, éducatives, sociales et ouvrières discutées dans la société canadienne. Le manque d'initiative dans les maisons des SNJM, la rigidité des conceptions éducatives et l'ignorance de la diversité des personnalités des élèves découlent d'une lecture trop stricte des règles de vies du *Coutumier* ou des *Constitutions* et d'un mode de vie coupé du monde<sup>127</sup>.

Mère Joseph-de-la-Providence s'emporte aussi sur l'enseignement religieux. Elle ne voit pas comment une religion faite de devoirs, d'obligations et de menaces peut intéresser la jeunesse. Les SNJM doivent transmettre aux enfants, dès le cours élémentaire, une certitude, celle de l'amour de Dieu, car à cet âge, le message va les marquer profondément et pour la vie. « Enseigner 18 numéros du petit catéchisme le samedi et les faire répéter la semaine suivante, ce n'est pas », à ses yeux, « la bonne manière de faire »<sup>128</sup>. D'un côté, elle admet que les religieuses plus âgées, qui enseignent à l'élémentaire, n'ont pas été gâtées du point de vue de la formation continue. Aussi, propose-t-elle de pallier un peu ce manque en organisant, l'été suivant, une formation de trois jours à ce sujet. Pour les plus jeunes elle lance un projet auquel elle réfléchit depuis un séjour en Europe en 1958 :

<sup>125</sup> Nous ne reprendrons pas en détails la liste des diplômes. Notons simplement au passage que ce sont 103 baccalauréats, 7 maîtrises et 31 licences de plus qui sont cumulés. Voir SCA SNJM, G16/A,03.6, Rapport de la directrice générale des études présenté au Chapitre de 1961, p. 1-2.

<sup>126</sup> « Si l'on considère que le privilège accordé jusqu'ici aux religieuses d'enseigner sans diplôme est aujourd'hui très contesté, et qu'il continue à alimenter les critiques de tous genres qu'on nous adresse, il est évident que dans l'intérêt même de la religion et de notre congrégation, chacune des sœurs devrait posséder les qualifications requises par sa charge ». *Ibid.*, p. 3.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>128</sup> SCA SNJM G16/A,03.7, Réunion du cours secondaire, 31 août 1963.

Nous y arriverions un jour, si aucune de nos jeunes sœurs ne partait pour mission sans être bien préparée à sa tâche. Préparation qui n'implique pas seulement, dans mon esprit, une bonne formation intellectuelle, mais une solide formation religieuse, selon l'esprit de notre communauté. Sans ces deux aspects de la formation menée de front, nos sœurs ne seront jamais éducatrices, même pas bon professeurs. Et puisque le temps presse de répondre vraiment aux exigences modernes de l'éducation, ne serait-il pas temps de prolonger la période de formation de nos jeunes aussitôt après la profession, pendant un nombre d'années proportionné aux besoins de chacune?<sup>129</sup>

Le propos de Mère Joseph-de-la-Providence, dans le contexte du Chapitre général de 1961, est audacieux. Ces assises sont, encore à cette époque, marquées par un mode opératoire qui laisse peu de place à la liberté de parole et à la surprise. Les modalités de fonctionnement et les finalités du Chapitre s'inscrivent dans une tradition qui évolue lentement<sup>130</sup>. Néanmoins, la place de la directrice des études au sein de la congrégation, l'impact positif de la création du juniorat ainsi que l'intensification des études bibliques chez les jeunes l'autorise à parler et prédispose l'auditoire à écouter ses propos. Elle demande ni plus ni moins l'abandon des formes traditionnelles genrées de formation des religieuses au profit d'une approche calquée sur celle offerte aux religieux<sup>131</sup>. Son souci va plus loin que le strict gain de titres universitaires. Le développement intégral des dimensions intellectuelles et spirituelles des élèves ne peut se faire si les « maîtresses » elles-mêmes ne sont pas équilibrées. Inimaginable dix ans avant, elle sollicite constamment ses compagnes et pupilles à lire, à méditer et à appuyer leur enseignement sur une connaissance des Saintes Écritures<sup>132</sup>. Tout cela, dans le but de faire des SNJM des éducatrices, c'est-à-dire des enseignantes qui, par ce qu'elles sont et ce qu'elles font, témoignent avec joie et

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>130</sup> Nous reviendrons sur les chapitres généraux dans la section suivante.

<sup>131</sup> « Il y a, chez les hommes, une formation plus poussée, adaptée, spécialisée; un rythme de vie religieuse et professionnelle plus souple et équilibré ainsi que des ressourcements spirituels plus fréquents. Il faut la même chose pour nos sœurs ». SCA SNJM, G16/A,3.8, Conférence de 1962, document manuscrit, feuillet no. 3.

<sup>132</sup> SCA SNJM, G16/A,03.6; G16/A,03.7, *Ibid.*

amour du mystère du Christ<sup>133</sup>. Les déléguées de la communauté entendent son appel. Dans le but d'aider les jeunes sœurs, durant cette période si importante de leur vie religieuse, les capitulantes décident, d'un commun accord, qu'au moins une année supplémentaire de formation serait imposée aux professes de vœux temporaires<sup>134</sup>.

Dans le contexte préconciliaire, l'influence de Mère Joseph-de-la-Providence dénote un parti-pris pour un renouveau qui passe d'abord par le développement d'une foi adulte chez les novices et les jeunes professes. L'adaptation de la formation chez les SNJM est donc, paradoxalement, une finalité secondaire en ce sens qu'elle répond aux exigences techniques d'une société en mutation et non à celles de la vocation. Toutefois, cette formation plus poussée demeure un outil par lequel chaque SNJM peut renouveler son « serment de fidélité dans la foi et l'amour au Christ »<sup>135</sup>. La position occupée par Mère Joseph-de-la-Providence et sa volonté propre ont fortement influencé l'orientation de la congrégation et ont donné à de nombreuses religieuses les moyens de réfléchir aux problèmes vécus par la congrégation.

### *3.2.3- Les chapitres généraux : entre traditions routinières et nouvelle pastorale d'ensemble.*

Le Chapitre général est convoqué fondamentalement pour doter la communauté d'une équipe de direction. On y choisit la supérieure générale qui est une personne d'expérience et de foi qui saura donner une impulsion à l'apostolat commun, mais qui pourra aussi inspirer le groupe dans un retour réflexif constant sur ses fondements spirituels. La supérieure générale et son conseil sont d'abord à l'œuvre afin de mettre en application les décisions du Chapitre général. En tenant compte du premier objectif des *Constitutions* qui est la sanctification des SNJM et la formation de la jeunesse à ses devoirs sacrés, on peut donc dire que l'application des actes des

<sup>133</sup> SCA SNJM, G16/A03.6, Conférence prononcée pour les directrices et supérieures des maisons, s.d.

<sup>134</sup> SCA SNJM, Actes et recommandations du Chapitre général, 22<sup>e</sup> Chapitre général, p. 51.

<sup>135</sup> *Ibid.*

chapitres généraux est l'occasion du déploiement d'une pastorale d'ensemble, c'est-à-dire un effort collectif de tous les membres de la congrégation afin de remplir sa mission humaine et spirituelle<sup>136</sup>. Pour la période préconciliaire, nous avons consulté les actes des Chapitres généraux de 1951, 1956 et 1961 afin de mieux saisir l'influence exercée par les autorités de la congrégation. Le déroulement des Chapitres généraux est particulièrement représentatif à cet égard, puisque codifié. Pas moins de cinquante-sept numéros du *Coutumier* explicitent le déroulement du vote, les comportements attendus et les pièces justificatives à conserver<sup>137</sup>. Les *Constitutions* prescrivent la convocation du Chapitre général au moins six mois d'avance afin que les députées du chapitre soient élues par suffrage secret dans chaque province, au moins trois mois avant l'événement capitulaire. La date de votation est fixée par la supérieure générale ainsi que les prières d'accompagnement. Seules les sœurs cumulant dix ans de profession peuvent voter, excluant du même souffle une majorité des sœurs âgées de moins de quarante ans.

Les Chapitres généraux des années préconciliaires sont marqués par le sceau du secret. On leur attribue une gravité qu'accentue le silence et le recueillement imposés alors à la maison mère<sup>138</sup>. Les députées sont d'ailleurs séparées du reste de la communauté et lors des travaux, aucune communication n'est permise avec les sœurs de « l'extérieur ». Perçues comme les « sœurs les plus dignes », des femmes pour qui s'expriment « les sentiments d'admiration et de confiance » et desquelles sont attendues « prudence de jugements » ainsi que « décisions les plus favorables à la montée des âmes vers la science de l'éducation mais surtout vers la science

<sup>136</sup> Christoph Theobald, « Le concile et la forme pastorale de la doctrine », dans Bernard Sesboté et Christoph Theobald, *Histoire des dogmes*, vol. 5, 1996, p. 476-510; Ruggieri, « La discussion du *De Fontibus*, le choix conciliaire pour la pastoralité de la doctrine dans Alberigo, *HCVII/ 2*, p. 300-320.; Gilles Routhier, « À l'origine de la pastoralité de Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, no 3 (2011), p. 443-459.

<sup>137</sup> Les sections 328 à 385 du *Coutumier* détaillent toutes les modalités du processus électoral et du déroulement des Chapitres généraux.

<sup>138</sup> « Elles se retireront en esprit au cénacle, pour y passer, dans le recueillement, ces jours qui sont d'une si haute importance pour l'Institut », *Coutumier*, p. 133.



primordiale de la sainteté », les sœurs qui composent le Chapitre sont toutes, à l'exception d'une déléguée élue par province, des dirigeantes (la maîtresse générale des études, la maîtresse des novices, les membres du conseil général, les provinciales). Mises à part les capitulantes de la Californie, de l'Oregon et de New York, la deuxième conseillère (toujours anglophone) et une partie de la délégation de l'Ontario et du Manitoba, toutes les autres participantes au Chapitre général sont canadiennes-françaises. Ce poids des francophones est d'autant plus important que les provinces anglophones de l'Ouest des États-Unis sont surpeuplées et très étendues alors qu'on dénombre huit provinces ecclésiastiques au Québec seulement. Plusieurs de ces divisions canoniques (Joliette, Valleyfield, Sherbrooke, Maisonneuve) comptent d'ailleurs un nombre inférieur de religieuses à celles des États-Unis. Il y a donc, une surreprésentation des Canadiennes françaises au Chapitre général, ce qui n'est pas sans influencer ou orienter les décisions du Chapitre.

Dans son discours d'ouverture du 21<sup>e</sup> Chapitre général, l'archevêque de Montréal, Paul-Émile Léger, parle d'ailleurs de l'obligation de s'ouvrir à la modernité. Il souligne la présence des mouvements d'action catholique spécialisée ainsi que l'ascension progressive des laïcs dans les divers domaines du savoir, de l'éducation et de l'apostolat. Il invite les SNJM à augmenter leurs effectifs, à fortifier leurs positions et à suivre, sans les fausser, les ordres de Rome. Il souligne aussi que des « formes nouvelles d'apostolat ajoutées à celles qui semblaient déjà absorber la vie de la communauté exigent une adaptation et des modifications qui pourront harmoniser l'esprit des constitutions à la nature et aux besoins des œuvres »<sup>139</sup>. La reconnaissance d'un changement n'est pas encore perçue dans sa profondeur, car les solutions appelées par le prélat ne remettent pas en question les paradigmes fondamentaux de renouvellement des congrégations.

---

<sup>139</sup> PC, « Ouverture du 21<sup>e</sup> Chapitre général », vol. 22 (1951-1953), 6 octobre 1951, p. 43.

En regardant les modifications apportées par les capitulantes en 1951, le statu quo semble d'ailleurs globalement de rigueur. À part quelques légères modifications de la longueur de l'habit religieux, de l'adoption officielle du sigle SNJM à côté de la signature, de l'encouragement des dévotions aux Saint Noms de Jésus et de Marie, du silence, et de l'usage « éducatif » des films, la seule décision importante qui est explicitée dans une circulaire de Mère Marie-Gustave, est la nomination d'un conseil des études. Ce conseil formé de représentantes de la section anglaise, des écoles de la Commission scolaire de Montréal, des études musicales, du cours de l'Institut de pédagogie familiale et des écoles rurales, du cours lettre-sciences, des écoles normales et du collège classique aura pour rôle principal de promouvoir le progrès de toutes les œuvres d'éducation, de maintenir un juste équilibre entre les valeurs des différents cours d'études et de préparer des professeurs compétents pour chacun des domaines en vue du présent et de l'avenir<sup>140</sup>. En 1951, rien ne bouscule la routine et les SNJM ne remettent pas en doute la reproduction des rapports imposés par la hiérarchie de l'institut, ni les rôles<sup>141</sup>.

Cinq ans plus tard, en octobre 1956, le 22<sup>e</sup> Chapitre général s'ouvre. Subtilement, le contexte a changé. L'appel à l'adaptation des congrégations apostoliques de droit pontifical par le pape Pie XII a été entendu. Des congrès internationaux et nationaux ont suivi et de nouveaux centres de formation universitaires ont vu le jour. Lors de son allocution d'ouverture, le cardinal Léger se montre pourtant critique des accomplissements. Il rappelle d'abord les interventions du Saint-Siège dans la dernière décennie. Leur accueil, plus ou moins empressé selon les milieux et les circonstances, n'a pas donné des fruits uniformes partout. De plus, l'interprétation des directives pontificales aux communautés religieuses, s'est le plus souvent limitée aux questions vestimentaires et disciplinaires alors que l'appel a porté vers l'élimination des entraves à l'action apostolique et l'adoption de tout ce qui peut lui être favorable.

<sup>140</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Marie-Gustave, 30 août 1952.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 259.

Il mentionne que le champ d'apostolat des SNJM, l'éducation chrétienne, reste le but primordial de la congrégation. Les religieuses doivent donc faire porter leurs études sur ce point précis. Il ajoute :

Vous devrez faire votre autocritique. Est-ce que vos méthodes en 1956 répondent aux exigences de l'éducation chrétienne de 1956? Les problèmes administratifs accaparent souvent l'attention d'un conseil et cachent le champ apostolique dans certains secteurs. Il est difficile de répondre aux exigences spéciales de l'éducation chrétienne à notre époque. Il ne s'agit pas de camoufler la voix de vos sœurs, voix multiples qui s'élèvent de la communauté. Vous devrez encourager les études, à créer un climat favorable aux études, à développer une spiritualité conforme au but de votre congrégation.<sup>142</sup>

Le cardinal Léger distingue aussi une sorte d'épuisement collectif à travers le labeur quotidien et un conflit générationnel pour lequel il demande la recherche d'un terrain d'entente :

À cause de ce régime d'incompréhension mutuelle, la formation reste superficielle. Au début, les jeunes religieuses acceptent une formation conformiste, elles se conforment à vos demandes, mais lorsqu'elles sortent de la période de formation, les supérieures constatent des défections dans la vie quotidienne, des défections qui préparent d'amères déceptions, et comme conséquence on a des névrosées et les cas sont multiples, résultat d'une incompréhension psychologique. Une jeune religieuse qui éprouve du dégoût pour son travail, une lassitude en face de sa tâche est déjà une névrosée dont le système nerveux est ébranlé; elle n'est plus capable de se remettre dans le courant. Les supérieures ont une tâche administrative très lourde, des problèmes financiers multiples qui laissent peu de temps pour les contacts individuels entre administrées et supérieures, d'où chez les sujets une tendance au refoulement, à l'aigreur, à la tiédeur.<sup>143</sup>

L'archevêque montréalais complète son discours sur l'importante de former des chrétiennes qui seront elles-mêmes des sources d'inspiration pour toute la société.

<sup>142</sup> SCA SNJM, G02/22,01, Allocution d'ouverture de son Em. Le Card. Léger, [1956].

<sup>143</sup> *Ibid.*



Cette transmission des valeurs, autant chez les élèves que les novices ne peut plus se faire de la même façon qu'auparavant :

Vous devez songer à la formation de vos jeunes. La jeunesse n'aime pas le conformisme. Les formules de formation doivent être adaptées à la jeunesse actuelle. Aujourd'hui, les jeunes vous arrivent au noviciat après avoir été animatrices d'un ciné-club, dirigeantes de l'Action catholique, avec des idées de leur époque. La méthode du bâillon fera taire la jeune sœur, mais dans dix ans, elle parlera, et ne sera pas formée. Il vaudrait mieux l'écouter, l'aider à rectifier ses jugements et s'efforcer d'imprégner son subconscient de soumission à l'esprit de l'Église. Aujourd'hui, la jeunesse que vous éduquez est formée par l'écran, emportée par la route; elle lit tout, sait tout, donne des réponses sur tout. Elle est affolée, désaxée, désorientée, et pourtant pleine d'espoir, car Dieu veut sauver tous les hommes et il nous fait l'honneur d'être ses collaborateurs.<sup>144</sup>

Le cardinal Léger se désole devant la lenteur des progrès. Son adresse se veut donc un électrochoc dans laquelle il situe les enjeux d'un retournement rapide: celui de l'adaptation réelle de la congrégation sur le plan de ses règles, celui de l'accélération de la généralisation du processus de formation universitaire, celui de la cohésion de la congrégation face aux défis éducatifs et sociaux et de l'importance d'un leadership empreint d'humanité dans cette période exigeante. Les SNJM entendent bien le message et procèdent à plusieurs modifications.

Les nouveautés apparaissent sur les plans communautaire, vestimentaire et éducatif. Comme présenté plus tôt, c'est lors de ce Chapitre général, que la congrégation prend la décision de ne plus accueillir de sœurs coadjutrices. Cette décision marque donc une première étape vers l'abrogation totale des différences entre religieuses et elle dénote un désir d'unité entre femmes ainsi qu'une volonté de mieux répondre aux besoins de la société. Concernant l'habit religieux, le pape avait demandé une simplification de la tenue. Les religieuses s'y sont appliquées et remarquent que « cet examen n'a servi qu'à nous faire aimer davantage notre costume si souvent loué de

---

<sup>144</sup> SCA SNJM, G02/22,01, Allocution d'ouverture de son Em. Le Card. Léger, [1956].



l'extérieur, pour sa simplicité ». Elles amendent le Coutumier de manière à y inclure une série de modifications sur les textiles à employer, la longueur des pièces et les nouveaux morceaux du trousseau, mais il ne change pas véritablement.

En ce qui a trait à la formation, le Chapitre constate les premiers progrès accomplis dans le domaine des études grâce au juniorat et il félicite les sœurs de leur zèle pour l'acquisition d'une culture professionnelle et biblique toujours plus grande. Cependant, les capitulantes insistent sur le fait que les circonstances actuelles rendent ce travail de perfectionnement indispensable pour chacune des enseignantes. Elles notent en effet, la poussée extraordinaire des laïcs vers les hauts postes de l'enseignement. Face à une concurrence de plus en plus accusée et aux exigences des autorités scolaires, il semble que le personnel enseignant religieux, s'il veut maintenir ses positions, doive acquérir une compétence et des qualifications au moins égales, sinon supérieures, à celles du personnel enseignant laïc. Elles soulignent aussi l'importance de la contribution de chacune des religieuses, quelque soit son emploi, pour assurer une part de travail plus importante afin de permettre aux autres d'étudier<sup>145</sup>.

Enfin, sur le plan spirituel, on abroge les prières vocales et l'examen du soir, au profit d'une lecture silencieuse d'un sujet de méditation au choix. Ce changement, aux dires des capitulantes, ne vise nullement à diminuer la part de Dieu dans la vie quotidienne, mais au contraire, à intensifier la vie intérieure, à développer le goût de l'oraison. Les livres de méditation pourront être ajoutés à la série de livres de piété à l'usage de chaque sœur. Les députées ajoutent :

Selon le conseil de son Éminence, le cardinal Paul-Émile Léger, les capitulantes ont cherché consciencieusement les moyens propres à développer une spiritualité conforme au but de notre congrégation; elles n'ont pas hésité à prendre les décisions qui s'imposaient. Cependant, elles mettent les sœurs en

---

<sup>145</sup> SCA SNJM, Actes et recommandations du Chapitre général, Résolution no.2, 22<sup>e</sup> Chapitre général, 1956, p. 35.

garde contre le danger de perdre de vue le vrai sens de cette spiritualité qui doit être un effort pour transformer toutes activités, commandées par le devoir d'état, en actes d'amour de Dieu et du prochain. Cette vie de charité nécessite, pour s'alimenter, des moments consacrés uniquement à la prière c'est-à-dire des exercices spirituels accomplis régulièrement et dans les circonstances favorables prévues par nos constitutions<sup>146</sup>.

La pastorale d'ensemble qui se déploie à partir des décisions capitulaires de 1956, favorise l'engagement des religieuses dans des formes renouvelées de l'évangélisation. Elle se continue à travers la mise en place de nouvelles congrégations de jeunes comme celles des Croisillons ou Croisées qui remplacent celles de l'Enfant-Jésus et des Saints-Anges dans les écoles des SNJM, mais les religieuses avouent que « le but est le même, seule la formule est différente »<sup>147</sup>. Enfin, la catéchèse se poursuit avec l'idée de rester à l'affût des nouvelles méthodes et des ouvrages plus récents afin de mieux répondre aux besoins d'une jeunesse différente.

Au printemps de 1961, Mère Marie-du-Saint-Sacrement annonce la tenue du nouveau Chapitre général, « à l'heure où l'Église, par son Chef, oriente toutes les énergies spirituelles vers la préparation du Concile œcuménique ». Elle avoue que le cadre est plus modeste, mais qu'un même esprit d'unité et de charité le guide puisqu'on y fait « la recherche en commun des meilleures solutions aux problèmes de la vie religieuse et constitue un des moyens les plus sûrs pour que la congrégation se maintienne « dans la ferveur et s'adapte prudemment aux nécessités du temps ». La préparation a été plus longue :

Depuis plus d'un an, nos supérieures provinciales ont été invitées à réviser en conseil ou en collaboration avec les supérieures locales de leurs provinces respectives, la législation de notre Institut: Constitutions, Coutumiers, Actes des Chapitres généraux, puis à noter les articles tombés en désuétude, les points d'observance ordinairement négligés ou rendus difficiles en raison de

<sup>146</sup> SCA SNJM, G02/2,13, recommandation du 22<sup>e</sup> Chapitre général.

<sup>147</sup> SCA SNJM, Actes et recommandations du Chapitre général, Acte XV, 22<sup>e</sup> Chapitre général, p. 7.

certaines circonstances, à en chercher les causes, à proposer des remèdes. Leurs notes soigneusement classifiées ont été adressées au Conseil général qui en a fait l'objet d'une étude sérieuse et approfondie. De plus, le Rapport quinquennal, demandé à toutes les Communautés par la Sacrée Congrégation des religieux, et rédigé par chacune des supérieures provinciales, fournit à l'administration générale une documentation précise sur la situation actuelle de l'Institut, puisque le questionnaire, auquel nous devons répondre, porte sur l'état des personnes, de la discipline religieuse, des activités apostoliques, et enfin sur l'état économique exact de la congrégation.<sup>148</sup>

De plus, la supérieure générale offre, de manière beaucoup plus explicite à l'ensemble des religieuses, la chance de pouvoir participer au débat. Il s'agit là d'une grande nouveauté, un premier jalon vers une plus grande démocratie participative :

À cette collaboration des supérieures, vous êtes sollicitées, mes chères sœurs, de joindre votre apport personnel, en adressant au Chapitre, par la voie du Conseil général, vos desideratas, vos suggestions constructives propres à éclairer les capitulantes dans des domaines qui vous sont particuliers ou qui intéressent le bien commun.<sup>149</sup>

Le 6 octobre 1961, à l'ouverture du 23<sup>e</sup> Chapitre général, le discours de Mgr Léger expose les grands défis qui attendent les SNJM :

Mes chères sœurs, [...] un chapitre, c'est un concile en miniature, et chaque sujet, dans la personne des déléguées, s'y trouve présent. Si le chapitre a une autorité suprême, il ne peut changer une communauté. C'est dans la mesure où vous ferez apparaître les traits caractéristiques de votre famille religieuse [...] Le chapitre ne vous dispensera ni de travailler, ni de tendre vers votre idéal. La nouvelle administration va se mettre à l'œuvre. Mais un conseil général n'est puissant que dans la mesure où chaque sujet met sa puissance et sa volonté au service de l'autorité. À notre époque, la nécessité des qualifications s'impose. Il est parfois dangereux que les religieuses se fassent de leurs parchemins des idoles. Tant mieux si elle en possède cinq ou dix. Pourvu qu'elles s'en servent pour le service du Seigneur. Il faut étudier dans la chaude lumière de l'esprit et ne pas se présenter aux élèves la figure enveloppée dans un froid parchemin d'université.

<sup>148</sup> SCA SNJM, G2.23/1.1, Lettre circulaire de Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 26 avril 1961.

<sup>149</sup> *Ibid.*

Pour lui, une jeune femme entre en communauté afin de trouver un milieu, une atmosphère propice au service de Dieu. Il ajoute :

Pour vous, une nouvelle étape commence. Elle ne sera pas facile. Il vous faut comprendre le monde actuel et ses jeunes. La jeunesse d'aujourd'hui est bien différente de celle de 1910 ou 1930. Nous vivons une décomposition, c'est-à-dire à une époque où les catégories se multiplient. Autrefois, on connaissait quatre tempéraments principaux, aujourd'hui on ne les compte plus. Autrefois, les élèves d'une même classe pouvaient recevoir une formation commune: aujourd'hui nous sommes devant la nécessité moderne du droit de l'homme. Il faut nous pencher sur chaque individu et nous nous trouvons devant des petits dieux et des petites déesses. Comme nous avons besoin de l'Esprit Saint et comme nous avons besoin de compréhension! Les Communautés enseignantes ne sont pas dans une situation confortable. En ce XX<sup>e</sup> siècle, former des êtres qui sont corps et esprit, c'est difficile. Il faut éclairer les âmes dans les voies des vertus humaines, d'où obligation d'une justice intégrale et d'une attitude d'humilité chez le maître.<sup>150</sup>

Après les appels passés à une meilleure formation des membres de l'institut, Mgr Léger met en garde les SNJM à maintenir l'équilibre entre le perfectionnement scolaire et celui de l'âme. En comparant son discours à ceux des deux chapitres précédents, celui de 1961 ne stigmatise pas simplement un contexte ou une manière d'être, il expose, de façon directe, la complexité de la situation. Le prélat a bien conscience qu'une simplification à outrance des causes et des conséquences ne mène nulle part. On assiste aussi à un retournement d'attitude dans la mesure où lui, comme chef d'une Église locale, comme inspirateur de ses troupes, ne trouve pas les réponses. Les propos fortement genrés qui sont habituellement les siens diffèrent ici. Son texte sous-entend un certain désarroi et il s'ouvre à une modestie inattendue. La question de la justice intégrale n'est pas non plus destinée uniquement aux élèves, elle vise aussi les jeunes religieuses. Enfin, la notion de justice touche tous les membres de la congrégation.

<sup>150</sup> PC, « Élections générales », vol. 27 (1961-1963), 20 octobre 1961, p. 36-37.



Après les légères retouches opérées en 1957, suite au Chapitre de 1956, à des constitutions que l'on croyait immuables, les capitulantes de 1961 se lancent dans de multiples modifications. D'emblée, on sent une pression nouvelle en provenance des jeunes professes du Québec et des États-Unis. Les provinces de Californie et d'Oregon proposent une réévaluation des limites canoniques de la Côte Ouest et la création d'une nouvelle province susceptible de mieux représenter la réalité humaine des sœurs américaines, mais aussi d'éviter à la provinciale d'Oregon des déplacements prolongés dans des territoires éloignés sur lesquels son contrôle est moins bon<sup>151</sup>. On suggère aussi de ramener l'âge des professes qui peuvent voter à sept ans de vœux au lieu de dix. Enfin, on propose de limiter au maximum les différences entre le costume des sœurs de chœur et coadjutrice<sup>152</sup>.

La Supérieure provinciale de New York, Rita Mary, après une adresse passionnée, y va d'une longue liste suggestions :

« Benedicamus Domino!

In this age of unprecedented transitions and progress, the Church looks to her religious institutions to continue to hold high the standards of learning. The Vincent d'Indy School of Music, and the Institut Jésus-Marie, here in Outremont are the eloquent answers of our General Council to the desire of the Church. How amazed Mother M-Jean-Baptiste must be to see what has become of the deed she signed in 1889! And, how complete the joy and satisfaction of all those valiant pioneers and their collaborators in the four corners of the continent, who for years worked and prayed to see the Arts and Sciences, as well as Sister Formation Studies, housed in suitable surroundings. California's new Oakland College, Fort Wright College in the Province of Oregon, and Albany's Novitiate and Sisters' College; all these are magnificent proofs, in stone of Catholic education made secure, religious vocations fostered, and Sister-Formation developed ». <sup>153</sup>

<sup>151</sup> SCA SNJM, G02/23,2.5, Suggestions from the Province of Oregon.

<sup>152</sup> SCA SNJM, G02/23,2.4 Propositions for the 23th. General Chapter, From the Province of California.

<sup>153</sup> SCA SNJM, SCA SNJM G02.23/1, Suggested Revision on the Constitution.

Elle présente plus de soixante modifications aux Constitutions. Parmi les plus importantes, notons d'abord l'idée d'un changement de vocable pour la province. Elle désire que l'on tienne davantage compte de la portion floridienne de son territoire et qu'il soit renommé « Province de l'Est-américain ». Elle propose que la formation des religieuses soit basée sur les Écritures plutôt que de référer à des phrases creuses d'une piété surannée ou à une morale accusatrice, que : « *The Sisters shall utilize every occasion to diffuse the knowledge and the love of Jesus Christ by referring, whenever possible, to His words and to His deeds* »<sup>154</sup>. Cette formation devrait aussi être poursuivie tous les dimanches par la supérieure locale ou une déléguée à toutes les membres de la communauté, anciennes et jeunes. Elle poursuit à propos des « novices » et estime qu'une prolongation de deux ans des vœux temporaires permettrait de s'assurer de la solidité de leur vocation, dans un contexte où le matérialisme ambiant et les nouvelles opportunités rendent certaines candidates plus fragiles. Sœur Rita Mary souligne l'importance d'une pauvreté réelle des religieuses et les dangers d'un embourgeoisement. Enfin, elle soulève la question du « silence » lors des repas et de la division des SNJM par groupe d'âge (novices, junioristes, professes, sœurs retirées) et de son impact sur la solidarité.

Les provinces canoniques du Québec font parvenir une série de demandes similaires. Le simple fait de retrouver des documents aussi volumineux sur les *Constitutions* alors que quelques feuilles éparses suffisaient lors des Chapitres généraux précédents en dit long sur le désir de changement. Pour la première fois, on sent une volonté réelle, de la part des nouvelles générations de religieuses d'influencer la congrégation. La question des Écritures, déjà soulignée par Mère Joseph-de-la-Providence, fait l'objet de discussions et de recherches du côté des sœurs des États-Unis et crée des solidarités qui vont au-delà des barrières de la langue. La poussée des valeurs capitalistes, soulèvent aussi la question de la maturation de sujet et de leur

---

<sup>154</sup> *Ibid.*

préparation à un mode de vie différent. Là encore, les mouvements d'action catholique ont aussi préparé les religieuses du Québec à s'intéresser à ces questions. Enfin, les religieuses souhaitent un peu plus de liberté et de démocratie au sein de la congrégation.

Les changements effectués sur les *Constitutions* de 1961 sont les plus importants jamais réalisés. Pas moins d'une trentaine de points des *Constitutions* et autant du *Coutumier* sont révisés. La vie scolaire reçoit le plus grand nombre de modifications incluant le matériel technique et didactique. À elle seule, la télévision, sa présence, les heures d'utilisation ainsi que le type de programmation se mérite quatre résolutions et actes. Une nouveauté est le point concernant les pensionnaires. Pour les SNJM et les religieuses, le mode de vie au pensionnat se calquait sur celui de la communauté de telle sorte qu'il puisse inspirer des vocations<sup>155</sup>. Les pensionnaires sont l'objet d'une nouvelle « humanisation » :

La vie scolaire de nos élèves pensionnaires, surtout celles qui passent des fins de semaine au couvent, mérite notre maternelle attention. Les maîtresses de discipline s'ingénieront durant ces jours à leur procurer toutes les douceurs de la vie familiale. Un lever tardif, des mets choisis, des amusements variés, une certaine liberté d'action : autant de moyens qui compenseront chez ces élèves le regret d'être moins favorisées que leurs compagnes. Ces bons procédés ne manqueront pas de les attacher à leur pensionnat et à la religion.<sup>156</sup>

Autre nouveauté, les « rencontres des parents ». Autrefois seules maîtres à bord, les SNJM vont désormais expliquer leur rôle et écouter les parents. Comme le texte le dit, « ce moyen puissant et effectif de collaboration dans l'œuvre d'éducation permettra de mieux saisir les besoins de la jeunesse ».

Sur le plan de la pauvreté, les demandes d'une supérieure provinciale américaine semblent avoir été entendues. On mentionne que « les sœurs ne doivent pas solliciter

<sup>155</sup> Dumont, *Les religieuses étaient-elles féministes?*, p. 35-40.

<sup>156</sup> ARCG, Résolution 6, 23<sup>e</sup> Chapitre général, p. 9.

(!) ou conserver des cadeaux. Pour sauvegarder la pauvreté, la sœur qui le reçoit doit le remettre à la supérieure. Il est demandé à chacune de réfléchir à cette obligation de pauvreté, d'examiner les objets à son usage et de remettre aux parents ou amis les objets empruntés : « dactylographes, tourne-disques, radios, kodaks, petites horloges »<sup>157</sup>.

Pour ce qui est de la vie spirituelle, les décisions du Chapitre amorcent une série de modifications. Ainsi, certaines lectures obligatoires comme les *Examens particuliers* de Tronson ou *Perfection chrétienne* de Rodriguez ne le seront plus<sup>158</sup>. Il faut dire ici que la règle officialise une pratique déjà tombée en désuétude chez les plus jeunes sujets. Des prières collectives vocales deviennent des méditations intimes, des prières à temps fixe sont enlevées ou sont laissées au choix de la sœur. Ainsi, les litanies des saints après la méditation sont supprimées et remplacées par une oraison pour les besoins de l'Église; les litanies de la Sainte Vierge récitées autrefois à la prière du soir seront offertes le samedi en action de grâces pour la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception; enfin, pour la récitation de l'office de la Sainte Vierge, en particulier ou en commun, un nouvel horaire est imposé. Il demeure difficile, pour qui n'est pas à l'intérieur de l'organisation, de saisir l'impact de ces changements et dans quelle mesure ils ont été appliqués. L'introduction de prières intimes est une véritable révolution. Pour les groupes de sœurs retraitées, il était facile de se retrouver aux heures régulières afin de déclamer certaines oraisons. La chose était beaucoup plus difficile pour les sœurs enseignantes aux prises avec un horaire serré. Le bon sens l'emporte, mais les délibérations des chapitres généraux démontrent que le retranchement de certaines prières vocales traditionnelles s'est fait parfois à regret pour certaines<sup>159</sup>. Elles espèrent par contre que les autres sœurs comprennent l'utilité

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>158</sup> ARCG, Actes V, 23<sup>e</sup> Chapitre général, p. 18.

<sup>159</sup> L'opposition est particulièrement vive lors des débats.



de la prière vocale dans la vie spirituelle et s'appliquent à développer une attitude de recueillement intérieur lors de leur déclamation.

Enfin, la notion de « récréation » progresse. Par récréation, on entend ici des périodes où les échanges verbaux sont autorisés. On suggère aussi de briser les « rangs » (règles de préséance selon l'ancienneté et les fonctions) dans les récréations afin que toutes puissent « fraternellement s'intéresser aux activités respectives de chacune ». Aux yeux des capitulantes, les changements proposés sont de bonnes solutions aux problèmes de la vie religieuse et ils constituent un des moyens les plus sûrs pour que la congrégation se maintienne « dans la ferveur et s'adapte aux nécessités du temps, dans la vitalité communautaire »<sup>160</sup>.

Dans une analyse sur les modifications apportées aux *Constitutions* lors des chapitres généraux, sœur Joseph-du-Sauveur avouait que la « période allant de 1932 à 1956 en est une de longue stabilité »<sup>161</sup>. Les SNJM s'appliquent alors davantage à multiplier les recommandations en faveur d'une meilleure observance des règles qu'à introduire des nouveautés. 1961 marque, à ce sujet, un changement: les sœurs, par le biais de leurs capitulantes, proposent une série de modifications qui, si elles ne sont pas toujours d'une importance égale, témoignent de la volonté de modifier ce qui semblait immuable. L'influence des jeunes sœurs québécoises et américaines s'est particulièrement fait sentir. Les résultats illustrent le poids nouveau d'un groupe de religieuses à l'intérieur de la communauté. On ne peut pas pour autant parler d'une révolution ou du recul de l'influence des sœurs d'expérience. La structure congréganiste, avec son centre à Outremont et sa routine bien intégrée, n'est pas encore menacée. Cela laisse tout de même présager une prise de conscience plus forte et une ouverture vers un dialogue constructif. Enfin, les modifications apportées aux

<sup>160</sup> PC, « Ouverture du 23<sup>e</sup> Chapitre général », vol. 27 (1961-1963), 6 octobre 1961, p. 26.

<sup>161</sup> Joseph-du-Sauveur, s.n.j.m., *Historique des Constitutions de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie*, L'Épiphanie, s.e., 1972, p. 60.

comportements des religieuses dans la vie quotidienne (les récréations particulièrement) et les prières sont symptomatiques d'une adaptation d'un modèle de congrégation par des femmes.

### Conclusion

Même si de nombreuses mutations se mettent en place durant les années 1950 et à l'aube des années 1960, certains traits persistent au sein de la congrégation. Les SNJM possèdent une identité qu'elles connaissent et reconnaissent. Les autorités de la congrégation s'assurent que les dimensions proprement culturelles de l'identité incorporées dans les traditions, les savoir-être et savoir-faire, soient connus dans le « champ » occupé par tous ses membres. Entre 1954 et 1964, la persistance de l'image ancienne de l'âme consacrée, souffrante, héroïque et soumise de la religieuse dans certains documents officiels, dans les nécrologies de *La Petite Chronique* ou dans les discours de certains prélats masculins ne doit pas cacher la réalité. Une nouvelle génération de religieuses bardées de diplômes, les pieds bien ancrés dans la société de l'époque, ouvrent de nouvelles portes, sous l'influence de certaines dirigeantes visionnaires ou des ordres du magistère. Saisie dans toute la largeur de son spectre, l'identité d'une religieuse SNJM est constituée de multiples strates qui renvoient à ce qu'elle est comme personne, à sa formation au noviciat, à son appartenance à l'une ou l'autre des catégories, à son autonomie et sa réputation professionnelle et à l'espace qu'elle fait sien. Au cœur même de cette organisation, les singularités surgissent à travers l'agentivité de certains membres, surtout les dirigeantes, au quotidien. Les pressions d'une génération, mais aussi l'impulsion venue du sommet modifieront quelque peu cette situation.

Dans cette même période, la communauté perd son indépendance sur le plan scolaire. La société, à travers le Département de l'Instruction publique et l'Université, impose désormais les programmes d'enseignement et le cursus de formation des futures

enseignantes. Au même moment, le pape Pie XII appelle les communautés religieuses apostoliques féminines à s'adapter à la réalité du monde occidental contemporain en abandonnant les pratiques obsolètes, en modernisant le costume et en améliorant la formation des jeunes candidates. La mise en place de ces réformes représente un défi de taille pour une organisation comme celle des SNJM. La routinisation bien ancrée bloque des transformations radicales. Les mécanismes de contrôle présents dans les chapitres généraux, la lenteur des décisions et le conservatisme des capitulantes bloquent toute tentative de changement radical. La stratégie du développement des immobilisations matérielles laisse croire à une réponse adaptée, mais qui ne s'attaque pas véritablement au fond du problème : celui d'une société occidentale qui évolue désormais beaucoup plus vite que les organisations religieuses.

Toutefois, une graine de changement est semée: le renouveau catholique, s'il ne pénètre pas fermement dans toute la communauté, touche plusieurs esprits. Certains groupes de religieuses, les plus jeunes par exemple, commencent à faire entendre leurs voix. D'autres, comme Mère Joseph-de-la-Providence, utilisent leur influence personnelle afin d'adapter la formation des novices. Il n'est plus question de permettre à quelques sujets privilégiés d'en profiter, mais bien de s'assurer que toutes les sœurs aient une formation adéquate avant de se retrouver devant une classe et aussi d'approfondir la dimension spirituelle de leur vocation. Cela arrive avant le concile de Vatican II et permet aux religieuses de la base et aux dirigeantes d'accueillir ce vent de renouveau avec espérance, sans en saisir toutefois toute la portée et l'aboutissement.

## CHAPITRE IV

### LA RÉCEPTION DU CONCILE VATICAN II CHEZ LES SNJM (1961-1967)

« Prière et désir devront cependant s'orienter vers le but véritable du concile et non pas seulement des vues personnelles. Désir de changement dans la discipline religieuse, désir d'une adaptation plus indulgente au genre de vie de notre siècle, comme si nous devions rester le sel de la terre »<sup>1</sup>

Ce quatrième chapitre porte sur la réception du concile Vatican II (1962-1965) par les SNJM. L'événement conciliaire interpelle, à des degrés divers, tous les membres de l'Église catholique, qu'ils soient laïcs, prêtres ou religieux. Toutefois, il implique peu les femmes consacrées dans son processus consultatif et rédactionnel. L'objectif de ce chapitre est de démontrer que l'horizon d'attente et les représentations de la congrégation des SNJM sont marqués par les interprétations de l'épiscopat et des spécialistes religieux masculins ainsi que par les médias audiovisuels et imprimés. Les SNJM sont conscientes des enjeux de la tenue et de la réussite du concile pour l'avenir de l'Église, mais l'éloignement géographique et le rôle passif qu'on leur impose ne leur permettent pas de se construire une conscience conciliaire homogène à travers le processus de réception de Vatican II. En tenant compte de la diversité des médiations possibles, ce chapitre propose une immersion dans cette période charnière ainsi qu'une périodisation du processus de réception propre aux SNJM.

---

<sup>1</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 30 septembre 1963.



#### 4.1 – Le concile Vatican II : l'*aggiornamento* de l'Église selon les « signes du temps ».

##### 4.1.1- « *Mes sœurs tournons notre regard vers Rome* ». Horizon d'attente et « expérience » du Concile par les SNJM durant la phase préparatoire.

En novembre 1961, la directrice générale des études chez les SNJM, Mère Joseph-de-la-Providence, fait parvenir à l'abbé Lafortune, chancelier de l'archidiocèse de Montréal, une compilation de réponses concernant les attentes des SNJM face à l'Église et son Concile en préparation<sup>2</sup>. En effet, près de trois années se sont écoulées depuis que le pape Jean XXIII a annoncé son intention d'organiser un nouveau concile œcuménique et pastoral le 25 janvier 1959<sup>3</sup>. Les observateurs croyaient à tort que les autorités ecclésiales tiendraient une rencontre dont les décisions mèneraient à des condamnations doctrinales ou à des corrections disciplinaires. Au contraire, pour le pape Jean XXIII, il s'agissait plutôt de mettre en place un événement qui plongerait aux racines du christianisme, réactualiserait son message, renouvellerait son inculturation et amorcerait un dialogue avec les autres confessions chrétiennes sur les fondements de l'unité à rebâtir.

La phase préparatoire du concile Vatican II est d'abord une affaire masculine et cléricale. Les femmes, comme le rappelle Joseph A. Komonchak, « n'avaient pas été plus sollicitées que les laïcs masculins dans la consultation antépréparatoire, laquelle restreinte aux communautés religieuses d'hommes, ne concernait pas non plus les religieuses »<sup>4</sup>. La démarche particulière du cardinal Léger à l'égard des congrégations religieuses féminines s'inscrit dans les quelques exceptions notables identifiées dans

<sup>2</sup> IFTM, AFPEL, 2/2,2.262, Lettre de Mère Joseph-de-la-Providence à l'abbé Pierre Lafortune, c.s., 24 novembre 1961.

<sup>3</sup> Albérigo, « L'annonce du concile. Des sécurités du retranchement à la fascination de la recherche » *HCVII/1*, p. 13 et *supra*.

<sup>4</sup> Joseph A. Komonchak, « Vers une ecclésiologie de communion », *HCVII/4*, p. 34.

des diocèses de Belgique, de France et du Canada<sup>5</sup> et ouvre donc très tôt les horizons d'attente de ce groupe de croyantes<sup>6</sup>. L'enquête préconciliaire effectuée par de nombreux évêques auprès du clergé et des laïcs a donné lieu à quelques études<sup>7</sup>, mais la participation des religieuses n'a pas fait l'objet de textes spécifiques.

L'opération est lancée dans l'archidiocèse de Montréal par une lettre adressée aux supérieurs des communautés de frères et de sœurs et des instituts séculiers du diocèse. Tout en fournissant un exemplaire du questionnaire que le cardinal Léger venait d'adresser à ses prêtres en vue du prochain concile œcuménique, le chancelier Pierre Lafortune souligne l'importance que les religieuses fassent un exercice semblable. Les autorités montréalaises laissent carte blanche aux congrégations sur la façon de procéder. Le chancelier termine en disant :

Si une telle consultation se faisait, son éminence aimerait recevoir le rapport détaillé des opinions émises ainsi que le nombre de personnes qui aurait formulé chacune de ces opinions. Auriez-vous l'obligeance de faire parvenir ces résultats à la chancellerie le plus tôt possible.<sup>8</sup>

La chose semble vraiment importante pour Mgr Léger car quelques semaines plus tard, le 26 octobre 1961, dans une longue circulaire, il consacre une section entière sur le questionnaire et le Concile :

Enfin, un mot du concile. Vous avez reçu un questionnaire qui vous permettrait d'exprimer vos opinions personnelles concernant des points de discipline et d'administration. Ne laissez pas passer cette occasion unique. Si vous avez des critiques à faire, qu'elles soient constructives. Le Concile sera la manifestation éclatante de l'unité de l'Église. Les évêques réunis autour du pape seront assistés de l'Esprit-Saint, comme les apôtres avec Pierre au

<sup>5</sup> Sylvain Serré, « Les consultations préconciliaires des laïcs au Québec entre 1959 et 1962 », dans Routhier, *L'Église canadienne et Vatican II*, p. 113-141.

<sup>6</sup> Gilles Routhier, « L'annonce et la préparation de Vatican II : Réception et horizon d'attente », *Études d'histoire religieuse*, vol. 63 (1997), p. 25-44.

<sup>7</sup> Pierre Lafontaine, « L'enquête préconciliaire de l'archidiocèse de Montréal auprès du clergé: portrait d'une Église » dans Routhier, *L'Église Canadienne et Vatican II*, p. 81-98. Voir aussi dans le même recueil : Patrick Allaire, « La consultation du clergé de Québec », p. 99-111 et Sylvain Serré, *op. cit.*

<sup>8</sup> ACAM, *Mandements, Lettres pastorales, circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection*, tome trentième, Montréal, Arbour & Dupont, 1962, p. 5097.

premier concile de Jérusalem. Que cette opinion du corps épiscopal avec le vicaire de Jésus-Christ soit le modèle de votre union avec votre évêque. Dans quelques jours, je serai à Rome pour prendre part aux délibérations de la Commission antépréparatoire au concile. Ce n'est pas en mon nom personnel que j'assisterai à ces délibérations, mais c'est au nom de toute l'église diocésaine dont je suis le chef. Pour que j'accomplisse cette mission conformément aux desseins de Dieu sur notre diocèse, je me recommande à vos ferventes prières.<sup>9</sup>

La réponse des SNJM qui parvient un mois plus tard se présente comme une version modifiée du questionnaire modèle adressé au clergé séculier<sup>10</sup>. Sur la centaine de congrégations religieuses actives dans le diocèse, une douzaine d'entre elles répondent à la demande du cardinal Léger<sup>11</sup>. L'analyse des observations colligées dans les fonds de l'archevêque montréalais appelle certains commentaires. D'abord, les renseignements ne sont pas conservés dans leur état original. Les feuilles retournées par les congrégations religieuses ont fait l'objet de collages et de découpages. Les fonds d'archives ne précisent pas s'il s'agit d'un traitement antérieur ou postérieur à la réception de celle-ci<sup>12</sup>. Compte tenu que les réponses sont ventilées par question, nous pensons qu'il s'agit d'un traitement administratif de la chancellerie en 1961 qui s'expliquerait par une volonté d'établir un portrait d'ensemble. Une annotation manuscrite à la mine dans le haut de la plupart des pages distingue les commentaires de chacune des congrégations. Par contre, plusieurs réponses isolées et courtes ne sont pas identifiées et ne permettent pas d'en discriminer leurs auteures.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 5133.

<sup>10</sup> Voir l'annexe II.

<sup>11</sup> Ce sont les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, les Sœurs de Sainte-Croix, Les Petites filles de Saint-Joseph, les Filles de la Sagesse, les Sœurs de la Présentation, les Petites sœurs de l'Assomption, les Sœurs de la Sainte-Famille de Bordeaux, les Sœurs de Notre-Dame du Bon-Conseil, l'Institut séculier du Sacré-Cœur, les Sœurs de Sainte-Anne et les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie. Compilation réalisée à partir de : IFTM, ACFPEL, 2/2.2,263-278.

<sup>12</sup> SCA SNJM, G16/b13,1, Correspondance du bureau des études, 1906-1970 : Dans une lettre datée du 23 octobre 1961 et écrite par Mère Joseph-de-la-Providence, il est fait mention du questionnaire du cardinal Léger pour le Concile. Elle termine en ajoutant : « Il sera très important que vous adressiez le résultat de vos réflexions au bureau des études ou se fera la compilation des réponses, pour le 2 novembre au plus tard ». On peut donc parler d'un traitement de l'information, mais il n'est pas possible de savoir si la lettre s'adressait aux supérieures locales ou à chacune des religieuses.

Le type de réponses ainsi que le nombre de sœurs consultées varient aussi grandement d'une communauté à l'autre. La Congrégation des Sœurs de Sainte-Croix s'avère le groupe ayant interrogé le plus grand nombre de religieuses puisque leur document rassemble les commentaires de 196 membres de la province Notre-Dame de Sainte-Croix et de 354 autres de la province Notre-Dame des Sept-douleurs. De plus, la consultation a touché des professes de langues différentes puisque l'on retrouve toujours deux feuilles-réponses, l'une en français et l'autre en anglais. Par la masse documentaire produite et son bilinguisme, la Congrégation de Notre-Dame se rapproche de la Congrégation des Sœurs de Sainte-Croix. Néanmoins, aucune indication ne permet de connaître le nombre exact de répondantes. La communauté des SNJM arrive bonne troisième. Le nombre réel de questionnaires distribués demeure inconnu. On note sur la première page du dossier que soixante sœurs ont répondu, toutes en français. En regard des 1463 SNJM actives dans le diocèse de Montréal<sup>13</sup>, on conçoit ici qu'il s'agit d'un petit échantillon. Pour les trois congrégations, on retrouve un document principal qui synthétise les lignes de forces et des indications numériques qui permettent de saisir certaines récurrences. On repère aussi des réponses manuscrites, ce qui sous-entend que certaines réflexions distinctes ont été conservées telles quelles. D'aucune façon, on ne peut deviner l'âge des répondantes, leur statut au sein des congrégations ou les conditions dans lesquelles elles ont répondu. Pour ce qui est des autres instituts religieux, on mentionne une ou deux personnes. C'est donc dire que pour les neuf autres congrégations, une « interprète » a transmis sa vision des choses avec les limites que cela implique<sup>14</sup>. L'analyse de toutes les réponses mériterait une étude détaillée, mais elle sortirait du cadre de cette thèse. Le questionnaire modifié des SNJM comptait vingt-trois éléments. Les dossiers d'archives témoignent d'une dizaine de réponses complètes. En parcourant le contenu, on saisit la vision de l'Église de certaines SNJM

<sup>13</sup> SCA SNJM Obédiences annuelles, Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, Maison-mère, Outremont, 1957-1964.

<sup>14</sup> Terme qui apparaît dans les réponses des Sœurs de Sainte-Anne et des Petites filles de Saint-Joseph.



à travers le prisme de l'éducation, de leur vision de la vie consacrée et de leurs horizons d'attente.

Sur la « Culture de la vocation religieuse », les SNJM constatent que les années préconciliaires sont marquées, chez les parents et chez de nombreux croyants, d'une certaine méfiance à l'égard de l'entrée en communauté. On souligne d'abord l'importance que dans « les retraites paroissiales, les instructions du dimanche, on entretienne souvent les parents de la nécessité et de la beauté de pareilles vocations », car s'ils sont mieux renseignés, ils seraient « moins indifférents voire même, moins méprisants pour les bonnes sœurs et les curés » et ils en viendraient peut-être même à « admirer la vocation religieuse et à la désirer pour leurs enfants »<sup>15</sup>. On émet aussi l'idée que pour attirer, il faudrait modifier l'enseignement religieux afin qu'il soit « propre à développer d'abord l'amour de Dieu et de son Église ». Il semble bien que les religieuses soient conscientes de la superficialité de la foi vécue par les jeunes et de l'omniprésence des valeurs séculières, d'où l'importance de leur faire « vivre vraiment leur christianisme » et de « développer l'esprit de renoncement de désintéressement d'oubli de soi » et de les entraîner à « réfléchir, à s'interroger et à répondre avec sincérité »<sup>16</sup>.

Une partie du problème se situe aussi dans le camp des éducatrices. Plusieurs soulèvent un manque d'intérêt des religieuses pour les problèmes de l'Église et le développement de l'intérêt des élèves sur ces questions. On note un manque de régularité dans les contacts avec les élèves, ce qui sous-entend parfois une certaine distance, voire une froideur qui peut être acceptable pour de l'instruction, mais pas de l'éducation. Plusieurs commentatrices ajoutent aussi que tous les rapports professeurs/élèves doivent s'inspirer d'une charité authentique, et que les sœurs doivent se rendre disponibles auprès des jeunes, se pencher sur leurs problèmes et les

---

<sup>15</sup>IFTM, ACFPEL, 2/2.2,263.

<sup>16</sup> *Ibid.*

aide à les solutionner. Plusieurs suggèrent que les religieuses moins surchargées devraient se permettre des relations plus fréquentes avec leurs élèves en dehors des jours de cours durant les vacances et les jours de congé.

Sur le plan strict du recrutement, on invite « à scruter davantage, dans les mouvements de jeunes, les enfants qui donnent des signes de vocation religieuse et leur faciliter, au besoin, les études propres à s'y préparer », « à organiser des journées d'orientation avec conférences, cercles d'étude et forums, ou de retraites de quelques jours » et que « les religieuses chargées des grandes élèves aient toujours la possibilité de les diriger vers un prêtre zélé qui devienne pour elles un directeur désireux et désintéressé ». Enfin, que « dans les communautés, une religieuse spécialement préparée à cet effet, soit responsable du recrutement et de la culture des vocations »<sup>17</sup>.

Nous percevons, à travers les critiques, un problème grave de routinisation de la structure d'enseignement. Ce qui a permis à la congrégation de se perpétuer pendant un siècle n'attire plus les nouvelles générations. La transmission de connaissances selon des programmes établis fonctionne bien, mais l'humanité dans les rapports est souvent absente. Alors que les constitutions des SNJM rappellent constamment le souci du développement de la personne humaine, les contacts et l'intérêt pour les jeunes se limitent à de stricts rapports de convenance qui ne sont guère propices à inspirer les vocations. Il existe bien la filière des écoles normales qui est la principale porte d'entrée pour les vocations, mais il n'y a pas de vision large des moyens de recrutement, ni d'outils développés. Il semble que l'on continue à le faire de la même façon qu'au XIX<sup>e</sup> siècle. L'accès limité des lieux communautaires aux élèves externes ou aux étrangères marque l'espace congréganiste d'une sorte de « clôture » symbolique. Bien que ces éléments touchent davantage la vie quotidienne des

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

religieuses que le grand projet conciliaire, on sent tout de même que des corrections doivent être vécues à l'intérieur de la congrégation.

L'intérêt pour l'étude méthodique de la théologie et de la liturgie apparaît très fort chez les SNJM. Elles la présentent comme une exigence de rattrapage pour elles, car depuis des siècles, le domaine de la théologie et de la liturgie ont été des quartiers réservés aux clercs. Avec l'avènement du laïcat et l'appel de l'Église à tous ses membres à développer une foi adulte, l'ouverture de ces domaines devient prioritaire. Une douzaine de répondantes témoignent de l'importance, comme femmes, de se former intellectuellement et de jouer un rôle plus concret auprès des croyants. En lien avec la question précédente, plusieurs SNJM disent que les jeunes exigent des preuves et que la théologie les leur fournira. Les jeunes « veulent une piété solide, centrée sur la liturgie. La théologie leur fournira une formation doctrinale solide quant à leurs obligations religieuses »<sup>18</sup>. Comme le soulignait Gilles Routhier et ses collaborateurs, « le mouvement du renouveau liturgique avait déjà travaillé de l'intérieur les mentalités et préparé le terrain »<sup>19</sup>. Ceci étant, il y a derrière le désir exprimé une volonté de développer une intelligence de la foi tant chez les sœurs que chez leurs pupilles. Sans présumer de l'avenir, elles inscrivent une identité féminine claire dans leurs aspirations et le désir de briser le monopole masculin de la liturgie et d'y assurer une présence plus ferme.

La question de la formation des religieuses soulevée par Pie XII une quinzaine d'années auparavant, revient sous les thèmes de la formation continue et intellectuelle des religieuses. On souligne qu'avant d'entreprendre une carrière en enseignement, le sujet doit avoir complété une formation professionnelle pour la tâche qu'on lui attribue. Cette formation religieuse, intellectuelle et professionnelle doit se poursuivre

<sup>18</sup> IFTM, ACFPEL, 2/2.2,264.

<sup>19</sup> Christine Laflèche et Gilles Routhier, « Le mouvement liturgique au Québec : attentes et espérances de l'*aggiornamento* conciliaire » dans Routhier, *Vatican II au Canada: enracinement et réception*, p. 129.

toute sa vie. Les moyens de continuer cette formation ne manquent pas et on nomme, à titre d'exemples, les cours universitaires, les conférences et les lectures en soulignant toutefois que le gros problème réside dans le facteur du temps. On souhaite une vie moins trépidante, des périodes de liberté pour la réflexion et la prière personnelle, des retraites annuelles plus adaptées, données à des groupes plus homogènes par des prédicateurs compétents qui comprennent la réalité des religieuses enseignantes; une retraite de trente jours reprise après un certain nombre d'années de vie religieuse ou une année de réflexion et d'étude (comme le 3<sup>e</sup> an chez les Jésuites) après la 12<sup>e</sup> ou la 15<sup>e</sup> année de profession. Ces préoccupations sont, dans l'ensemble déjà comprises par la direction des études qui a amorcé au tournant des années 1950 des changements importants. Toutefois, les efforts consentis pour les plus jeunes sujets sont enviés par les religieuses plus âgées et on appelle ici à considérer l'idée d'une formation continue pour les plus anciennes. Enfin, on écorche au passage la notion d'obéissance aveugle et l'incongruité de forcer des religieuses à enseigner la mathématique ou la musique alors qu'elles n'ont pas la formation dans ces disciplines. On demande de considérer davantage les « goûts » de chacune.

En tant que religieuses apostoliques, les sœurs mentionnent l'importance d'approfondir, par des « cours de sciences religieuses et de spiritualité », leur œuvre. Elles recommandent que toutes soient initiées « aux grands mouvements de pensée du monde, aux grandes lignes de l'esprit d'adaptation de l'apostolat dans les perspectives de la doctrine sociale de l'Église ». Il faut particulièrement tabler sur « une formation intellectuelle apostolique afin de rendre aptes les sœurs à propager le message de l'Église et ses vertus théologiques. Dans cette formation humaine apostolique, il faut tenir compte aussi « des vertus propres à la femme pour un rayonnement plus efficace dans le secteur de ses actions ». Il y aurait lieu de les inciter à donner à leur vie de prière une orientation apostolique centrée sur la charité et l'amour, de leur inculquer le sens de l'Église, celui de la théologie du corps



mystique du Christ, et d'ouvrir les esprits aux grands problèmes de l'Église qui vont au-delà de l'enseignement disciplinaire »<sup>20</sup>.

Il est tout à fait remarquable de voir que les SNJM proposent une vision en droite ligne des tendances novatrices qui préparent les thèmes principaux des documents conciliaires. Plusieurs SNJM sont tout à fait conscientes des nouveaux paradigmes théologiques ou sentent, à partir de leur propre expérience de vie, des changements à venir. Elles insistent donc sur la dimension spirituelle comme source d'inspiration et fondement de l'action. L'œuvre en elle-même n'est pas mauvaise, mais elle « dessèche le cœur » si elle n'est pas soutenue par un « retour constant au sens du sacrifice du Christ et de sa Mère ». Il faut constater que les sœurs jugent que « c'est aux supérieures qu'incombe la tâche de continuer la formation des religieuses professes » et d'amorcer les changements. On souhaite « qu'elles soient d'une vie religieuse exemplaire, compétentes, disponibles, accessibles; que leur interprétation soit centrée sur les personnes plus que sur les choses, qu'elles soient plus préoccupées du bien être moral des sœurs. On suggère l'organisation « fréquente de cours ou des retraites en vue de former les responsables du gouvernement des communautés et ce, à tous les échelons »<sup>21</sup>. Ce glissement vers les questions de l'autorité sous-tendent exactement ce que le père Buckley, le supérieur général des maristes, allait décrire au Concile, en 1964, comme une crise de l'autorité<sup>22</sup>. Elles demandent donc, sur le plan du leadership, une remise en question des modèles opératoires.

Pour la question de la catéchèse, les répondantes au questionnaire soulignent que cet enseignement a été l'objet de beaucoup d'attention depuis quelques années et que d'importants progrès se sont accomplis. Néanmoins, l'évolution continuelle de la société oblige les sœurs à garder, « au premier rang des préoccupations des

<sup>20</sup> IFTM, ACFPEL, 2/2.2,268.

<sup>21</sup> IFTM, ACFPEL, 2/2.2,265.

<sup>22</sup> Voir Alois Greiler, s.m., « Reception of Renewal or Struggle for Survival? Perfectae Caritatis 2 and the Society of Mary », dans Routhier, (dir.), *Réceptions de Vatican II*, p. 140 et *supra*.

religieuses, l'usage renforcé de la Bible, la mise à niveau de leur connaissances en sciences religieuses et des approches pédagogiques catéchétiques »<sup>23</sup>. Là encore, les SNJM sentent qu'elles sont aux premières loges pour préparer les nouvelles générations à l'essence et aux prescriptions de la foi. On discerne aussi que « l'école ne doit plus être envisagée comme le seul cadre » pour ce travail pastoral<sup>24</sup>.

Le souci des groupes d'âge doit aussi mener à une formation adaptée des religieuses, car à leurs yeux, tous les professeurs de religion des cours secondaires et supérieurs doivent éviter l'improvisation dans ce domaine. La vie spirituelle, de même que le déroulement des activités quotidiennes au pensionnat doivent se renouveler. Ainsi, on suggère une diminution des exercices de piété ainsi qu'une application moins tatillonne des règlements dans les écoles. Les religieuses doivent éduquer davantage les jeunes à prendre des décisions motivées par une conscience personnelle et libre. On souligne aussi qu'un enseignement qui « inspire à nos enfants l'amour de Dieu, la confiance et entraîne la disparition de la routine des pratiques dévotes et des exercices toujours aux mêmes heures [avec, à la place, une participation] plus active à la messe et à tous les exercices suivants, en audition libre, sans surveillance organisée, [permet l'épanouissement d'une foi adulte et sincère] »<sup>25</sup>. L'imposition d'un modèle de contrôle religieux des jeunes arrive aussi à sa limite et, comme on le sent dans le message, est au bord de l'implosion. La stratégie d'une sacralisation dans toutes les dimensions du quotidien étouffe les élèves, mais elle questionne aussi les SNJM. La banalisation du religieux à travers la multiplication des obligations et interdits éloigne aussi les jeunes de la vraie foi. L'enjeu se situe donc sur le plan de l'adaptation de la pédagogie catéchétique, mais aussi dans l'évolution de la liturgie vers des formes intelligibles et interpellantes pour tous, surtout les jeunes.

<sup>23</sup> Raymond Brodeur, « Le mouvement catéchétique : vecteur de la réception de Vatican II au Québec » dans Routhier, *Vatican II au Canada: enracinement et réception*, p. 117-128; Raymond Brodeur, « La réception de Vatican II dans la formation catéchétique au Québec », dans Attridge, Clifford et Routhier, (dir.), *Vatican II. Expériences canadiennes/Canadian Experiences*, p. 436-447.

<sup>24</sup> IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 270.

<sup>25</sup> IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 266.

Les questions qui suivent portent sur des éléments de la vie quotidienne des religieuses et se retrouveront abordées dans le décret *Perfectae caritatis*. Sur les vacances et les loisirs des religieuses, une sorte d'unanimité se dégage: on demande une période de détente et de vrai repos, c'est-à-dire au moins deux semaines de vacances hors de la résidence habituelle, sans que personne ait à les solliciter ou à reprendre ensuite le temps perdu. On souhaite aussi que durant la période estivale, les sessions d'études ne soient pas trop longues et qu'elles ne soient pas considérées comme des périodes de repos, qu'une organisation de la vie de travail laisse aux sœurs des loisirs pour une détente physique nécessaire pour un enrichissement spirituel ou intellectuel, pour des échanges communautaires ce qui favoriserait la vie intérieure souvent compromise par une tension trop grande de toutes les facultés<sup>26</sup>. L'habit ne soulève pas encore de réel problème chez les SNJM. On demande de le simplifier, mais de le garder. On souligne quand même la chance des hommes de pouvoir varier leur habit et souvent, d'utiliser une tenue laïque en dehors des périodes de fonction »<sup>27</sup>. Ici, la notion de liberté, de responsabilité et de respect de la personne adulte affleurent le texte, tout comme le décalage entre les hommes et les femmes. Ces aspects seront d'ailleurs centraux dans les chapitres généraux postconciliaires.

Sur la conception que se font les religieuses et celle qu'elles donnent aux fidèles de la morale chrétienne, il semble à propos pour la plupart des répondantes de raviver leur « conception de la morale chrétienne qui ne consiste le plus souvent qu'en une série de préceptes et de défenses en un traité de casuistique »<sup>28</sup>, sans référence à la grande loi de l'amour enseignée par le Christ qui doit inspirer la conduite de tous les croyants. Les répondantes au questionnaire ajoutent que l'enseignement est trop souvent le reflet d'une morale d'interdits, de restrictions, d'où peut-être, en partie, la

---

<sup>26</sup> IFTM, ACFPEL, 2/2.2,272.

<sup>27</sup> IFTM, ACFPEL, 2/2.2,273.

<sup>28</sup> Partie de la théologie morale qui a pour objet de résoudre les cas de conscience en appliquant les principes théoriques aux situations de la vie. Voir Pierre Hurtubise, o.m.i., *La casuistique dans tous ses états*, Ottawa, Novalis, 2005, 309 p.

réaction de rejet des jeunes. Cette façon de réagir influence aussi les relations entre les religieuses et les laïcs qui vivent ou travaillent dans leurs maisons. Les relations doivent être marquées de cordialité, de courtoisie, de compréhension et de discrétion. Les SNJM doivent leur donner l'exemple d'une vie religieuse faite de vérité, de charité et d'humilité. Les laïcs sont des partenaires de tous les jours et certaines SNJM jugent qu'il faudrait savoir leur abandonner, si cela est nécessaire, la direction d'une œuvre pour le plus grand bien de l'Église. Les religieuses n'ont pas le monopole de la vérité. Leur attitude vis-à-vis des critiques de certains laïcs ne devrait pas toujours mener à des condamnations. Il faut garder une attitude sereine et prendre occasion de ces critiques pour reconnaître ses défauts et ses erreurs et y remédier sur les plans religieux et professionnels. Il faut éviter de « considérer ces critiques comme étant nécessairement l'expression d'un anticléricalisme indu. « Chaque religieuse doit dans son milieu de vie être un témoignage vivant de la charité du Christ »<sup>29</sup>.

Ce qui se démarque du questionnaire des SNJM, c'est l'honnêteté du regard posé sur la situation et les constats que l'on peut en tirer. En un sens, pour les soixante répondantes, il s'agit d'une véritable prise de contact avec le concile comme événement en gestation. L'horizon d'attente des SNJM se partage en deux catégories. La première concerne la vie proprement interne à la congrégation. Comme structure organisationnelle, la congrégation utilise les compétences de ses agents à travers le côté répétitif des activités apostoliques et les devoirs religieux qui sont entrepris jour après jour. Seulement, voilà, les transformations de la société globale amènent des remises en question du modèle éducatif et religieux et minent le sentiment de confiance des SNJM qui les perçoivent à travers le regard ou les gestes des cohortes d'élèves et de leurs parents. Il ne faut pas non plus négliger l'impact du nouveau

---

<sup>29</sup> IFTM, ACFPEL, 2/2.2,278.



curus de formation inauguré par Mère Joseph-de-la-Providence sur la pensée, les attentes et les convictions des jeunes SNJM.

D'autre part, la deuxième catégorie concerne l'articulation, l'accès et le contenu du message de l'Église. L'essoufflement du modèle tridentin et la montée en puissance des mouvements d'action catholique spécialisée comme terreau fertile à un christianisme renouvelé interpelle les sœurs<sup>30</sup>. Par contre, il demeure difficile d'en mesurer l'impact sur les autres religieuses. Les SNJM actives dans d'autres diocèses du Québec n'ont pas répondu à un questionnaire semblable. De la même façon, aucune SNJM américaine n'a participé à une consultation du même type. Il y a donc un décalage à l'intérieur de la congrégation. Enfin, le questionnaire de l'archidiocèse de Montréal n'est pas la seule médiation possible pour alimenter l'horizon d'attente des SNJM et en nourrir leurs représentations, puisque d'autres médias participent à une prise de conscience de l'événement conciliaire.

#### *4.1.2- Relecture de l'horizon d'attente et des représentations de « l'événement » conciliaire à travers les médias.*

Par sa dynamique propre, le concile de Vatican II dépasse la « manifestation attendue de l'institution catholique »<sup>31</sup>. De multiples médiations construiront, à travers le temps, la conscience de « l'événement conciliaire »<sup>32</sup>, de sa préparation à ses tenants et aboutissants, chez les croyants et les non-catholiques. Cette situation s'applique parfaitement aux SNJM. Pour plusieurs religieuses, avant même l'amorce des travaux officiels, le concile semble « une œuvre qui dépasse les forces humaines », qui

<sup>30</sup> On constate tout de même, en dehors des collèges et grands pensionnats, une méconnaissance de plusieurs SNJM sur ces questions. Dans des réponses individuelles au questionnaire, on note : « Il serait important de leur [les SNJM] faire connaître le but et l'organisation des mouvements apostoliques comme l'Action catholique, et les engager à collaborer de plus en plus à la bonne marche de ces mouvements » ; « Confier les mouvements d'Action catholique aux membres de la communauté à tour de rôle pour les former à l'apostolat actif » dans IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 265.

<sup>31</sup> Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, p. 110.

<sup>32</sup> Komonchak, « Vatican II as an "Event" » dans Schultenover, s.j., (dir.), *Vatican II. Did Anything Happen?*, p. 33 et *supra*.

provient « d'un dynamisme surnaturel et de l'esprit d'organisation du pape Jean XXIII »<sup>33</sup>. Le pontife utilise d'ailleurs constamment l'image d'une « nouvelle Pentecôte » pour signifier l'importance de l'*aggiornamento*. Entre 1959 et 1961, trois mentions du Concile apparaissent dans *La Petite Chronique* ou les circulaires de la supérieure générale. On insiste sur l'union de prière avec les évêques canadiens qui partent pour Rome, mais c'est tout<sup>34</sup>. Les SNJM ont conscience qu'une chose importante se passe, mais elles n'ont pas laissé de traces qui dépassent l'anecdotique sur ces questions.

L'horizon d'attente qui s'exprime avant l'ouverture officielle de Vatican II est en quelque sorte à la base de la conscience conciliaire des SNJM. Rappelons ici que cette représentation issue de la littérature permet d'imaginer certaines espérances chez les croyants<sup>35</sup>. Ce concept précède, en quelque sorte, celui d'expérience. Contrairement aux membres de l'épiscopat qui compteront aussi sur leur insertion dans le concile, la position des SNJM s'inscrit dans un espace local éloigné de Rome. Comme communauté croyante, la sensibilisation à l'événement conciliaire apparaît plus lente, d'autant que sa dimension pastorale n'est pas encore clairement comprise. Lorsque la chroniqueuse des SNJM mentionne « que la maison mère a suivi avec un intérêt tout filial l'élaboration du concile »<sup>36</sup>, la formulation apparaît convenue et normale sous la « plume officielle » du généralat. En fait, la congrégation matérialise un « état de concile » avec son ouverture en 1962. Une très longue note apparaît d'ailleurs à ce propos dans *La Petite Chronique*<sup>37</sup>. Avec le temps, et différents médiateurs, les représentations du Concile se préciseront.

<sup>33</sup> PC, « Ouverture du deuxième concile de Vatican », vol. 27 (1961-1963), 11 octobre 1962, p. 211.

<sup>34</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de mère Marie-du-Saint-Sacrement, 26 mai 1961.

<sup>35</sup> Voir notre explication plus complète au deuxième chapitre.

<sup>36</sup> PC, « Ouverture du deuxième concile œcuménique du Vatican », vol. 27 (1961-1963), 11 octobre 1962, p. 210.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 209-212.

Parmi ces truchements, on retrouve les médias électroniques et la presse écrite<sup>38</sup>. La première source de représentation des SNJM ne se trouve pas dans la « riche documentation fournie par les *Informations de la Conférence catholique canadienne*, *l'Osservatore Romano* [et les] excellentes revues périodiques qui ont alimenté les lectures spirituelles au réfectoire »<sup>39</sup>. C'est par la télévision que s'ancrera durablement la représentation du concile pour les sœurs du Québec. Plus que les journaux quotidiens, la télédiffusion de l'émission, *À l'heure du Concile*, représente le vecteur le plus important d'informations pour les religieuses et la cause de l'entrée de la télévision dans la plupart des maisons de la congrégation<sup>40</sup>. L'animateur de l'émission, le dominicain Louis-Marie Régis, o.p., et le répondant pour les évêques canadiens, le père Émile Legault, c.s.c., deviennent les premiers interprètes de l'événement romain auprès des SNJM et de la population en général<sup>41</sup>. Bien que la couverture radiophonique de l'événement conciliaire soit connue et mieux documentée<sup>42</sup>, peu de traces en subsistent tant dans la mémoire archivistique que dans celle des religieuses ayant vécu l'événement.

<sup>38</sup> Routhier, « L'annonce et la préparation de Vatican II: Réception et horizon d'attente au Québec », p. 25-44.

<sup>39</sup> PC, « Ouverture du deuxième concile œcuménique du Vatican », vol. 27 (1961-1963), 11 octobre 1962, p. 210.

<sup>40</sup> Les religieuses et les pensionnaires des maisons d'enseignement demandaient depuis plusieurs années l'achat de postes de télévision. L'émission présentée à la télévision de Radio-Canada viendra à bout des réticences des autorités de la congrégation sur le sujet. Voir SCA SNJM, A1, 23, Délibérations de 1961-1967. Pas moins d'une vingtaine d'actes d'achat y sont recensés lors de différentes réunions.

<sup>41</sup> Gilles Routhier, « Assurer la couverture du concile Vatican II au Canada: Les initiatives de l'épiscopat canadien », *Études d'histoire religieuse*, vol. 68 (2002), p. 57-72. Les archives de la Province dominicaine du Canada possèdent un fond dédié au père Régis. On y retrouve entre autre ses cartons aide-mémoire pour les émissions. Malheureusement, les annotations qui s'y retrouvent sont codées sous forme de couleurs ou de mots clefs et il est impossible d'en faire une lecture intelligible. La Société Radio-Canada a, pour sa part détruit les bandes, ce qui rend impossible une retranscription du *verbatim* des entrevues ou des commentaires. Je remercie le frère Rodrigue Guillemette, o.p. pour ces informations. Pour plus de détails sur l'émission, voir Roger Leclerc, « La grande et la petite histoire de Vatican II racontée à la télévision en 125 demi-heures », dans Routhier, *Vatican II au Canada: enracinement et réception*, p. 261-271.

<sup>42</sup> Pierre C. Pagé, « Cinquante ans d'émissions religieuses à la radio québécoise, 1931-1983. De l'apologétique au dialogue avec les grandes religions », *Études d'histoire religieuse*, vol. 68 (2002), p. 7-23; Routhier « Assurer la couverture du concile Vatican II ».

Outre les médias électroniques déjà mentionnés, les journaux quotidiens transmettent aussi une vision du Concile. De nombreuses études ont largement présenté et expliqué la couverture offerte par les quotidiens francophones<sup>43</sup>. Les SNJM recevaient à la maison mère et dans leurs principaux couvents les quotidiens *La Presse* et *Le Devoir*. Aucune mention des textes n'apparaissent dans les archives, ce qui ne nous permet pas de mesurer leur impact sur les religieuses de la congrégation<sup>44</sup>.

Comme autres sources de médiation, à la base des représentations des SNJM, on identifie les initiatives du pape Jean XXIII qui sont d'une importance capitale. Gilles Routhier a démontré comment la pensée et les écrits du pape se sont transmis à travers les diocèses<sup>45</sup>. Les documents pontificaux trouvent aussi leur chemin dans les publications internes de la congrégation comme dans *La Petite Chronique* ou sous leurs formes imprimées officielles. On retrouve aussi des exemplaires « maisons » dactylographiés ou ronéotypés dans les bibliothèques des couvents<sup>46</sup>. Il importe aussi de dire que les documents ne provoquent pas tous les mêmes réactions ou ne nourrissent pas de la même manière les horizons d'attente à l'intérieur de la congrégation. L'exemple de l'encyclique *Pacem in Terris* (1963) est particulièrement

<sup>43</sup> Voir Yves Therrien, « La couverture de Vatican II dans les quotidiens francophones du Canada (1959-1962) », dans Routhier, *L'Église canadienne et Vatican II*, p. 145-188; Charles-Étienne Guillemette, « Les représentations de Vatican II dans les quotidiens francophones du Québec en 1963 : Élaboration d'une culture conciliaire », Mémoire de maîtrise (Sciences humaines des religions), Québec, Université Laval, 2004, 162 f.; Un survol bibliographique complet sur la couverture de presse de Vatican II est présenté dans Marc Pelchat, « Le concile Vatican II dans la région de la Beauce : une fenêtre sur Rome à travers l'*Éclaireur-Progress* », dans Attridge, Clifford et Routhier, (dir.), *Vatican II: Expériences canadiennes/Canadian Experiences*, p. 39-40.

<sup>44</sup> Jean-Pierre Proulx, « Le quotidien *Le Devoir* et l'*aggiornamento* conciliaire (1960-1970) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 63 (1997), p. 45-57.

<sup>45</sup> Routhier, « La période préparatoire. Premier *aggiornamento* du catholicisme québécois », dans Routhier, *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, p. 210-211.

<sup>46</sup> APSNM, boîte *Documents religieux*, AEMVD, *Imprimés de la maison*, 1960-197?, On retrouve quelques exemplaires conservés aux archives des deux institutions. Certains sont partiellement annotés.



intéressant<sup>47</sup>. Le texte ne laisse pas de traces dans les archives des SNJM au Québec. Cela ne veut pas dire qu'il n'a pas été apprécié. Par contre, son impact est davantage palpable du côté des sœurs américaines. Cela s'explique peut-être par une conscience plus aigüe des enjeux de la paix en contexte de guerre froide et de menace nucléaire.

Les propos et les écrits de l'archevêque de Montréal, le cardinal Léger, constituent aussi une source fondamentale des représentations conciliaires des SNJM. Les chroniqueuses de la congrégation rappellent que les sept voyages effectués à Rome par le prélat, entre juin 1960 et juin 1962, afin de participer aux rencontres de la commission préparatoire centrale, lui ont donné une compréhension et un sens aigu du concile en devenir<sup>48</sup>. Son souci de « communiquer à tous l'enthousiasme et la sainte crainte dont il a été lui-même saisi »<sup>49</sup> l'amène à venir prononcer des allocutions à la maison mère. L'hebdomadaire *La Semaine religieuse de Montréal* permet de suivre les consignes données par l'archevêque de Montréal à l'ensemble des croyants du diocèse et il offre aussi une certaine idée de l'esprit qui règne à Rome. Toutefois, les analyses offertes ont un ton clérical et elles ne tiennent guère compte de la réalité des congrégations religieuses.

L'entrée de l'Église montréalaise en concile se traduit par l'organisation d'un *triduum* de prière et de pénitence les trois premiers jours d'octobre 1962 avec une procession et un jeûne, la veille et le jour du concile. Une célébration religieuse est organisée dans toutes les écoles de la congrégation<sup>50</sup>. Ainsi, les jeunes enfants de l'école primaire Mont Jésus-Marie défilent dans la chapelle de la maison mère avec, en tête de procession, « deux petits garçons, revêtus de l'aube blanche, portant les symboles

---

<sup>47</sup> La lettre encyclique *Pacem in Terris* publiée le 1<sup>er</sup> avril 1963 invitait tous les hommes de bonne volonté, catholiques, croyants des autres dénominations religieuses ainsi que les incroyants à construire une paix universelle dans le respect de la vérité, de la justice, de la charité et de la liberté.

<sup>48</sup> PC, « Ouverture du deuxième concile œcuménique de Vatican », vol. 27 (1961-1963), 11 octobre 1962, p. 211.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 212.

de la pénitence, la croix et la couronne d'épines »<sup>51</sup>. Une cérémonie se déroule simultanément dans les maisons d'enseignement d'Outremont. « Dans les chapelles du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie, de l'École de musique Vincent-d'Indy et du Collège Jésus-Marie montent vers le ciel, en communion avec les Pères conciliaires réunis dans la ville éternelle, le *Veni Sancte Spiritus* et la prière pour le concile »<sup>52</sup>. La même chose se déroule ailleurs, dans les autres provinces canoniques de la congrégation. Ainsi, le jour de son ouverture, la directrice et supérieure de la maison de Tampa, sœur William-Mary voulant que tout le monde prenne conscience de l'importance historique de cet événement, consacra le jour de son ouverture, dans l'auditorium de l'Académie, quelques heures à une discussion sur la signification et l'importance du Concile. Après l'achèvement des discussions dans l'auditorium, enseignantes et élèves procédèrent à la plantation d'un olivier pour la paix.

Bien que les SNJM soient en état de subordination au sein de la structure ecclésiale et qu'elles aient été, pour la plupart du moins, mises à l'écart dans le processus consultatif antépréparatoire, cela ne les empêche pas de se construire, comme femmes, leurs représentations conciliaires. Inspirées par leurs propres horizons d'attente, touchées par différents intermédiaires médiatiques, les SNJM se mettent en « état de concile » avec une série de revendications ou d'attentes en tête. Les SNJM, tout comme les autres congrégations religieuses, les partageront à travers un autre type de médiation, les revues religieuses.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> ChPSNM, vol. VI, 11 octobre 1962, s.p.

#### 4.2- Horizons d'attente et représentations du concile Vatican II dans les instituts religieux à travers les revues: le cas de *Donum Dei* et *Vie des communautés religieuses*

Bien que certains médiateurs du Concile soient eux-mêmes des religieux, leurs représentations et leurs interprétations de « l'objet » conciliaire s'adressent à l'ensemble des croyants. Il nous apparaît ici important d'investiguer des médiations qui visent spécifiquement les congrégations religieuses. Nous pensons ici aux périodiques. Quelques études se sont penchées sur les revues comme vecteurs du concile Vatican II<sup>53</sup>. Aucune recherche ne s'est attardée à celles dédiées aux instituts religieux dans la perspective de leur processus d'adaptation et de leur perception du Concile. L'abonnement à des revues relevait d'une décision locale, mais on sait que le généralat en encourageait la lecture. Une lettre de Mère Philippe-de-la-Croix le confirme en 1967 :

Mes chères sœurs, ces quelques pensées soumises à votre réflexion constituent des lieux communs longuement développés dans [...] des revues comme *Vie des communautés religieuses*, le bulletin de l'AREQ, *Vie consacrée*, *Christus*, *Donum Dei*, que vous devez connaître. [...] Je vous engage à les lire.<sup>54</sup>

On le voit, un tel vecteur est important. Notre critère de sélection était de trouver des revues spirituelles dédiées à la vie religieuse publiées au Québec et disponibles à la bibliothèque de la maison mère, dans les provincialats, les couvents urbains ou ruraux. Deux revues, *Donum Dei* et *La Vie des communautés religieuses*, ont répondu à ces critères<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Marc Pelchat, « Les revues canadiennes-françaises de dévotion et le concile Vatican II (1959-1962) »; Gaëtan Baillargeon, « Les intellectuels québécois et Vatican II : de l'annonce du concile à son ouverture », dans Routhier, *L'Église canadienne et Vatican II*, p. 165-188 et 189-207.

<sup>54</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Philippe-de-la-Croix, 22 septembre 1967.

<sup>55</sup> À titre d'exemples, nous possédons des exemplaires provenant du couvent de Melocheville (Beauharnois), du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie à Outremont, du provincialat de Longueuil, de la bibliothèque du juniorat de la maison mère, de l'Académie Marie-Rose à Montréal et du couvent Disraëli.

#### 4.2.1- La revue « *Donum Dei* »

En 1954, un premier congrès général des congrégations religieuses masculines et féminines se déroule à Ville Saint-Laurent, au collège des Pères de Sainte-Croix. Suite à cette première rencontre, la *Fédération des Supérieurs et Supérieures majeurs des états de perfection*, mieux connue sous le nom de *Conférence religieuse canadienne* (CRC) se constitue. La nouvelle organisation tient rapidement des conférences annuelles distinctes pour les sections françaises et anglaises et triennales pour l'assemblée générale des deux branches. Notons aussi que chacune des sections linguistiques comporte une division sexuée des membres. En 1958, l'idée d'une publication prend forme. Il existait bien déjà un bulletin régulier et quelques partenariats ponctuels avec d'autres revues, mais les autorités de la CRC cherchaient une « formule souple répondant mieux à ses activités irrégulières et d'allure plutôt pratique, non moins qu'aux exigences du bilinguisme qu'elle profess[ait] »<sup>56</sup>. Les cahiers de la CRC, naissent donc sous le nom de *Donum Dei*.

Comme le président de la CRC l'écrit, la publication puisera sa matière dans les « réunions variées de la conférence » sans privilégier une doctrine particulière afin de « stimuler la collaboration et les échanges », « soulever des problèmes et aider à les résoudre », « faire apprécier davantage et mieux ressentir le don de la vocation religieuse » ainsi que soutenir la vie de l'Église sur le plan paroissial, diocésain et national<sup>57</sup>. La présidente de la section féminine, Mère Sainte-Marie-Consolatrice, Supérieure générale de la Congrégation de Notre-Dame, estimait positivement les travaux réalisés par la CRC durant le quinquennat précédent, particulièrement sur le plan de l'encadrement des novices, des enjeux du supérieurat local et « des problèmes de la vie religieuse, à la lumière des directives pontificales ». Finalement, elle croyait

<sup>56</sup> Gérard Goulet, s.j., « Présentation », *Donum Dei*, vol. 1, no. 1 (1959), p. 4.

<sup>57</sup> *Ibid.*



que la revue influencerait les futurs échanges entre religieux en offrant les documents nécessaires à l'éclaircissement de ce mode de vie distinct<sup>58</sup>.

En analysant la revue de 1958 à 1967, on constate plusieurs choses. D'abord, l'absence quasi totale des femmes. Outre la présentation déjà citée de la présidente de la section féminine et du résumé des discussions de la section féminine (l'auteur (e) de la synthèse n'est jamais précisé), un seul article est l'œuvre d'une religieuse<sup>59</sup>. Les frères enseignants ne sont pas mieux lotis avec un seul article aussi<sup>60</sup>. Les textes proviennent donc des membres de congrégations masculines, de représentants de l'épiscopat canadien ou du Saint-Siège. Une grande majorité des articles sont l'œuvre de Missionnaires oblats de Marie-Immaculée et de Dominicains, ce qui n'est pas surprenant puisque le siège de la CRC se trouve à Ottawa. Ces deux congrégations y ont des universités, des spécialistes en ecclésiologie et en droit canon. Enfin, certains de leurs membres jouent un rôle actif pendant la période préparatoire du concile et y assistent comme membres de l'épiscopat ou à titre de *périti*<sup>61</sup>. Outre des articles de fond, on trouve des lettres sous forme d'adresse, des retranscriptions d'allocutions lors des chapitres généraux, des documents officiels en provenance de Rome, des échanges de vues tirés d'assemblées plénières, des programmes de sessions de formation et des bibliographies. Enfin, chaque numéro est orienté vers une thématique particulière.

Les trois premiers numéros couvrent la période antépréparatoire du concile allant de 1959 à 1961. Le premier et le troisième sont orientés vers la formation des supérieures locales quoique cette préoccupation soit reprise dans tous les numéros des

<sup>58</sup> Sœur Sainte-Marie-Consolatrice, c.n.d., « 2<sup>e</sup> présentation », *Donum Dei*, vol. 1, no. 1 (1959), p. 6.

<sup>59</sup> Sœur Oliva, s.c., « Organisation de l'œuvre des vocations », *Donum Dei*, no. 11 (1966), p. 75-90.

<sup>60</sup> Paul Griéger, é.c., « Conditions de réussite de l'œuvre de vocations », *Donum Dei*, no. 11 (1966), p. 93-110.

<sup>61</sup> *Periti* est la forme plurielle du terme latin « *peritus* » qui signifie « expert ». Il y a les *periti* auprès du Concile et les *periti* personnels, attachés à un évêque, qui les conseillent au nom du Concile.

cahiers<sup>62</sup>. Le premier tente de répondre au problème de l'équilibre entre les activités quotidiennes et la prière<sup>63</sup> tandis que le troisième soulève le problème de l'obéissance<sup>64</sup>. Le second porte son analyse sur le sens et l'expression du concept de la pauvreté chez les religieux<sup>65</sup>. Outre une évolution du style et du ton des articles à travers les trois premiers numéros (on louvoie entre l'académisme universitaire, la piété et un ton plus populaire), nous constatons d'abord des similarités dans les thèmes soulevés et les problèmes constatés par les SNJM dans l'enquête du diocèse de Montréal. En un sens, cela ne devrait pas surprendre outre mesure puisque c'est la vie religieuse dans son ensemble qui exige des changements. Aucune mention n'est faite du Concile ou du pape dans ces numéros.

À partir du quatrième numéro, par contre, on entre clairement dans l'événement conciliaire. Cela se fait d'abord par des allusions à sa préparation et aux nominations dans les commissions préparatoires romaines<sup>66</sup>, mais surtout à travers les thèmes abordés qui préfigurent les bases des textes adoptés dans l'*aula* conciliaire. Le renouveau théologique et ecclésiologique se fait sentir dans une réflexion sur les états de perfection<sup>67</sup>, sur la portée préférentielle du thème de l'amour<sup>68</sup> ou la vision nouvelle d'une Église pèlerinante qui retrouve le sens fondamental de la vie

<sup>62</sup> La CRC, sous la plume de son secrétaire permanent, le père André Guay, o.m.i., déclare qu'il est « important [...] que les supérieures locales elles-mêmes soient formées au parfait accomplissement de leur lourde tâche [...] C'est pourquoi, la CRC, [...] a songé à faire porter ses efforts de rénovation spirituelle d'abord sur ce point », *DD*, vol. 1, no. 1 (1959), p. 8. Dans les dix premiers numéros allant de 1959 à 1966, on retrouve un programme de formation de trois jours qui s'adresse aux supérieurs locaux des congrégations et proposé par le père Fernand Jetté, o.m.i. C'est le père Eugène Marcotte, o.m.i. qui le remplace en 1967.

<sup>63</sup> « Sainteté religieuse et vie apostolique », *DD*, vol. 1, no. 1 (1959), 102 p.

<sup>64</sup> « Obéissance religieuse et exercice de l'autorité », *DD*, no. 3 (1961), 205 p.

<sup>65</sup> « Pauvreté religieuse et exigences contemporaines », *DD*, vol. 2, no. 1 (1960), 131 p.

<sup>66</sup> Voir l'introduction du président de la CRC Thomas-Marie Rondeau, o.p. et surtout l'adresse faite par le cardinal Valerio Valeri, préfet de la Sacré-Congrégation aux religieux à l'assemblée de la CRC à Ottawa dans « Les états de perfection dans leurs perspectives ecclésiales », *DD*, no. 4 (1962), p. 5-6 et 7-12.

<sup>67</sup> Yvon Charron, p.s.s., « Projections de sainteté dans l'Église », *DD*, no. 4 (1962), p. 24.

<sup>68</sup> Robert F. Lechner, c.pp.s., « Dans la lumière de l'amour divin », *DD*, no. 4 (1962), p. 27-40.

sacramentelle<sup>69</sup>. Le cinquième numéro, publié exceptionnellement six mois plus tard, annonce carrément l'événement en coiffant sa couverture du titre : *À la veille du Second Concile de Vatican*. L'ancien président de la CRC, le basilien George Bernard Flahiff, introduit l'objet de la publication qui consiste à mettre à la disposition des religieux et des religieuses des documents officiels<sup>70</sup> en plus de définir ce qu'est un concile, ses objectifs et quelles en sont les étapes préparatoires<sup>71</sup>.

La période de la première session des travaux du concile n'offre pas immédiatement de fruits palpables aux religieux et le numéro qui paraît en 1963 s'écarte un peu de l'événement romain en se consacrant à la question de la chasteté<sup>72</sup>. Par contre, le septième cahier publié quelques mois après, se fait l'écho du thème de l'unité « du corps du Christ » et du rapprochement demandé par le Saint-Siège entre les Églises du Nord et du Sud de l'Amérique<sup>73</sup>. À l'exception d'une biographie du nouveau pape écrite par le nonce apostolique du Canada<sup>74</sup>, la huitième brochure de la CRC porte sur la constitution *Sacrosanctum concilium*<sup>75</sup>. Le numéro compte plusieurs contributions de moines bénédictins<sup>76</sup> et il offre une interprétation explicite du premier chapitre de la constitution<sup>77</sup>, il apporte aussi un éclairage particulier de la réception de la constitution par les congrégations féminines. Enfin, le numéro se termine par une imposante bibliographie sur le sujet afin « d'aider les religieux du Canada à affronter une telle adaptation et à toujours se nourrir davantage de la liturgie »<sup>78</sup>.

<sup>69</sup> J.-M. R. Tillard, o.p., « Dans l'éveil de la vie sacramentelle », *DD*, no. 4 (1962), p. 61-81.

<sup>70</sup> Jean XXIII, « Lettre *Il Tempio Massimo* (2 juillet 1962) », *DD*, no. 5 (1962), p. 9-21. Il s'agit d'une adresse à toutes les religieuses du monde de mener une vie de plus grande sanctification afin d'assurer le succès du concile œcuménique.

<sup>71</sup> Joseph Rousseau, o.m.i., « À la veille du concile œcuménique », *DD*, no. 5 (1962), p. 33-65.

<sup>72</sup> « La chasteté religieuse: ses conditions », *DD*, no. 6 (1963), 245 p.

<sup>73</sup> « Servir l'Église en Amérique latine », *DD*, no. 7 (1963), 118 p.

<sup>74</sup> Sebastiano Baggio, « Un portrait du pape Paul VI », *DD*, no. 8 (1964), p. 9-20.

<sup>75</sup> « Liturgie et vie religieuse », *DD*, no. 8 (1964), 208 p.

<sup>76</sup> Dom Eugene Medved, o.s.b., « Liturgie et spiritualité » et « La formation liturgique des religieux »; Martin Chamberlain, o.s.b., « La messe et la vie religieuse », *DD*, no. 8 (1964), p. 43-54, p. 105-117 et p. 167-182.

<sup>77</sup> Leonard Fischer, s.j., « La liturgie, sommet et source », *DD*, no. 8 (1964), p. 119-145.

<sup>78</sup> Herménégilde Charbonneau, o.m.i., « Présentation », *DD*, no. 8 (1964), p. 8.

La neuvième publication reprend une série de conférences prononcées par le secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux, Mgr Paul Philippe, o.p., sur l'unité de la vie active et contemplative. La question de l'équilibre des deux dimensions revient périodiquement dans les congrégations d'œuvres apostoliques et le texte de Mgr Philippe se fait l'écho de cette tension persistante qui s'est même retrouvée au cœur des échanges dans l'*aula* conciliaire<sup>79</sup>. Il explicite la nécessité et la nature de la rénovation, les critères et les motifs de celle-ci, il identifie les responsables de la rénovation tout en ramenant l'idée sur les fondements de l'autorité par une pirouette stylistique<sup>80</sup>. Il termine son exposé en identifiant les normes pratiques ou juridiques touchées et il énumère les principaux domaines de la vie religieuse affectés par l'adaptation<sup>81</sup>.

Le dixième numéro, qui marque aussi une décennie de vie pour la CRC, se veut un tribut à Paul VI, le « pape de la deuxième session de Vatican II et de l'encyclique *Ecclesiam suam* »<sup>82</sup>. Produits entre la seconde et la troisième session du Concile, les articles effectuent une lente réinterprétation de la notion d'état de perfection. Cette idée réservée autrefois à ceux qui se consacraient totalement à Dieu se démocratise et tout croyant peut désormais y aspirer. La problématique d'une « Église dans le monde » parallèle à une « Église qui n'est pas du monde » suscite une analyse particulière tenant compte de la spécificité des religieux<sup>83</sup>. Enfin, les aspects théologiques et pratiques de l'insertion fonctionnelle des instituts religieux dans la société fait aussi l'objet d'articles dans lesquels on sent poindre non pas de

<sup>79</sup> Tanner, « Ecclesia ad Extra », HCVII/4, p.447.

<sup>80</sup> « La rénovation spirituelle d'un Institut religieux intéresse tous ses membres et doit devenir une œuvre personnelle et collective, réalisée dans la vie de chacun comme dans les emplois et les charges à tous les échelons de l'institut. [...] Quant aux adaptations à introduire, il est bien évident que seules les autorités suprêmes [...] peuvent les concevoir, les décider et les imposer », Paul Philippe, o.p., *L'unité de la vie religieuse active, Édition provisoire à l'usage exclusif des Supérieurs majeurs participant aux Assemblées du mois d'août 1963*, (reprise dans le no. 8 de DD), p. 22.

<sup>81</sup> Archevêque Philippe, « Principes pour un renouveau de la vie religieuse », DD, no. 9 (1964), 102 p.

<sup>82</sup> Charbonneau, o.m.i., « Introduction », DD, no. 10 (1964), p. 7.

<sup>83</sup> François Houtart, « The Changing World et George B. Flahiff, c.s.b., « The Paths of the Church », DD, no. 10 (1964), p. 93-116 et p. 123-135.



l'inquiétude, mais la conscience aiguë que le processus d'adaptation ne se fera pas sans sacrifices<sup>84</sup>.

Les deux derniers cahiers de la période survolée brossent un portrait alimenté par les décisions conciliaires, mais aussi par les problèmes auxquels font face les congrégations canadiennes. « La plupart des textes [du onzième numéro] furent rédigés entre la troisième et la quatrième sessions du Concile, au moment où venait d'être promulguée la Constitution dogmatique sur l'Église, mais où manquent encore le décret sur la rénovation adaptée de la vie religieuse »<sup>85</sup>. Intitulée *Appel de tous à la sainteté et vocations religieuses*, la publication développe le thème de la culture des vocations par une pastorale d'ensemble qui cherche à moins embrigader sous un modèle unique les recrues, mais à profiter de la richesse de leurs personnalités et à les intégrer dans les missions en devenir<sup>86</sup>. Il se termine par un recensement des religieuses au Canada qui donne un état du membership des congrégations en plus de présenter les changements récents<sup>87</sup>.

Le douzième numéro paraît en 1967, après la publication du décret *Perfectae caritatis* et du motu proprio *Ecclesiae sanctae*. Tout en réfléchissant sur l'application du décret et de son motu proprio, la CRC conclut que « nonobstant l'actualité des chapitres généraux imposés par les lendemains du concile Vatican II, il y avait lieu de concentrer l'attention sur le gouvernement local des religieux. Là, réside l'espoir du renouveau de la vie religieuse à une époque où tout le monde est invité à se prononcer »<sup>88</sup>. Plusieurs autres textes proposent une réflexion spécifiquement

<sup>84</sup> J.-M. R. Tillard, o.p., « Sacrement de la présence de Dieu », « Sacrement de la puissance de Dieu », Jacques Gervais, o.m.i., « La fin et les moyens », *DD*, no. 10 (1965), p. 53-64, p. 65-80 et 81-92.

<sup>85</sup> « Dédicace à Mère Sainte-Marie-Consolatrice, c.n.d. », *DD*, no. 11 (1966), p. VI.

<sup>86</sup> Walter Principe, c.s.b., « La variété des vocations religieuses », Jacques Gervais, o.m.i., « Intégration de la variété des vocations religieuses », *DD*, no. 11 (1966), p. 41-60 et p. 61-74.

<sup>87</sup> Marc-A. Lessard et Jean-Paul Montminy, o.p., « Recensement des religieuses du Canada » *DD*, no. 11 (1966), p. 259-386.

<sup>88</sup> « Présentation », *DD*, no. 12 (1967), p. 1.

adressée aux femmes sur le contenu de l'adaptation pour les congrégations apostoliques<sup>89</sup>, la réalité communautaire inspirée par Vatican II<sup>90</sup> et l'exercice du pouvoir à la lumière de l'événement romain<sup>91</sup>.

Comment pouvons-nous mesurer réellement l'impact de la revue et identifier son lectorat? Il y a d'abord le nombre d'abonnements. À ce propos, les SNJM commandent plusieurs copies qu'elles distribuent dans la plupart de leurs maisons, grands pensionnats et collèges. *Donum Dei* est lu par de nombreuses religieuses, mais d'abord par celles qui sont en position d'autorité. Outre les rencontres des supérieures générales, des maîtresses de novices, des provinciales et des différents membres des conseils généraux, de nombreuses SNJM qui agissent à titre de supérieures locales participent aux formations de trois jours présentées dans la revue. Elles utilisent le matériel de la CRC pour la lecture dînatoire, pour les rencontres hebdomadaires avec les membres de la communauté locale ou lors des chapitres généraux. D'autre part, la revue n'est pas uniquement disponible dans les couvents du Québec. Sa version anglaise se retrouve dans les provinces américaines de la congrégation, mais là aussi, ce sont les religieuses en autorité qui l'utilisent<sup>92</sup>. D'aucune manière il n'est possible de mesurer l'impact de cette revue sur l'ensemble des sœurs.

Comme revue officielle d'une association voulue par le Saint-Siège, *Donum Dei* exprime constamment son allégeance au Magistère et elle permet à celui-ci de maintenir un contact direct avec les religieux en publiant les documents officiels, les lettres d'encouragement ou les homélies des représentants de Rome. Par contre, son rythme de publication ne permet pas de suivre l'actualité à chaud, ce qui oblige les SNJM à s'alimenter sur le Concile aux autres sources présentées précédemment. De

<sup>89</sup> Richard Bergeron, o.f.m., « La tâche de l'adaptation », *DD*, no. 12 (1967), p. 79-98.

<sup>90</sup> James E. MacGuigan, s.j., « La communauté religieuse », *DD*, no. 12 (1967), p. 99-110.

<sup>91</sup> Jean-Gabriel Ranquet, o.p., « L'exercice de l'autorité après Vatican II », *DD*, no. 12 (1967), p. 111-134.

<sup>92</sup> USOP-SNJM, CA1968.6.12, Province de Californie : Mother Provincial to Sister Superior and Sisters : Covenant program.

plus, il s'agit d'une revue d'approfondissement dominée par les plumes des membres des Dominicains, des Oblats et des Jésuites et des Basiliens. Un grand nombre d'articles s'expriment dans un langage théologique éloigné de l'apostolat quotidien et, bien que l'on remarque au fil des années une progression de ceux qui portent sur des problématiques concrètes, il n'est pas certain que toutes les sœurs y aient trouvé un propos accessible. Enfin, la récurrence de la thématique de l'autorité et les rappels constants, au fil des numéros, de l'importance de la bonne préparation des supérieures locales face au défi de l'adaptation induit indubitablement une clientèle cible pour la CRC. Sans être exhaustif, ce regard permet d'observer que *Donum Dei*, comme vecteur des représentations du concile, ne déforme pas le message romain, le reçoit toujours à travers le prisme de la vie consacrée, mais ne rejoint pas nécessairement l'ensemble des membres des congrégations.

#### 4.2.2- La revue « *La Vie des communautés religieuses* ».

La revue est apparue en 1942, sous les auspices de l'Ordre des Frères mineurs de la Province Saint-Joseph du Canada et plus particulièrement du père Adrien-Marie Malo, son premier directeur. Depuis plusieurs années, les congrégations canadiennes nourrissent leur réflexion sur la vie consacrée par le biais de la revue belge *Communautés religieuses*. Seulement voilà, le conflit mondial et l'occupation de la Belgique par les troupes allemandes rendaient la livraison de la revue difficile, voire impossible. Aussi, comme le Franciscain le rappelait dans le numéro inaugural :

[Le maintien du] rôle bienfaisant des communautés religieuses au milieu des nécessités actuelles pose des problèmes qui exigent des solutions. Pour diriger efficacement, ces solutions devaient se recommander tant par la sûreté doctrinale et l'intelligence de la vie religieuse que par la fidélité aux directives pontificales et le saint respect des traditions particulières. L'examen de ces problèmes, l'exposé de ces solutions [n'imposaient] rien de moins qu'une revue spécialement consacrée aux intérêts des communautés religieuses de chez nous.<sup>93</sup>

<sup>93</sup> Adrien-Marie Malo, o.f.m., « Présentation », *VCR*, vol. 1, no. 1 (septembre 1942), p. 1.

Dès sa fondation et durant la période qui concerne notre étude, la revue paraît mensuellement, sauf pour les mois de juillet et août. En 1959, elle reprend l'annonce du Concile du service d'information de la *Conférence catholique canadienne* sans la commenter<sup>94</sup>. C'est d'ailleurs la seule entrée sur le sujet pour cette année-là. En 1960, la direction de la revue ouvre ses pages à la question de l'unité avec trois articles orientés sur la pensée de Jean XXIII<sup>95</sup>. On y revient cinq mois plus tard, avec un numéro qui identifie les participants, précise les buts d'un concile œcuménique et les sujets discutés. On retrouve aussi quelques capsules d'informations provenant de la presse internationale sur la consultation du clergé, l'appel à Marie pour le succès du concile et l'annonce de la fin de la phase antépréparatoire<sup>96</sup>. Mis à part quelques entrefilets, le reste de l'année se déroule sans nouvelles publications sur le thème. L'année 1961 suit une ligne éditoriale similaire et ne consacre qu'un numéro complet à un thème du Concile, l'unité des chrétiens<sup>97</sup>.

Par contre, l'année suivante est bien celle des débuts officiels de l'événement. Un numéro spécial sur le concile Vatican II, fruit du travail de l'équipe des professeurs du cléricat théologique franciscain de Montréal paraît. Dans une note préliminaire, la direction explique que ce numéro a pour but de renouveler l'ardeur à la préparation de l'événement romain. Avec une certaine humilité, les Franciscains pensent « qu'il n'apportera pas de précisions nouvelles sur le Concile » et qu'il ne faut pas y attendre

<sup>94</sup> S.S. Jean XXIII, « Le pape annonce un concile, un synode, la révision du Code de Droit Canonique », *VCR*, vol. 17, no.3 (mars 1959), p. 66-67.

<sup>95</sup> Archange Godbout, o.f.m., « Quelques dates concernant l'unité, La vie des communautés religieuses »; Adrien-M. Malo, o.f.m., « L'Intention dominante de S.S. Jean XXIII », S.S. Jean XXIII, « Exposé de l'unité de l'Église dans *Ad Petri Cathedram* », *VCR*, vol. 18, no. 1 (janvier 1960), p. 3-7, 8-14.

<sup>96</sup> « Annonce du Concile œcuménique », P. Wenger, a.a., « Commentaires », Service d'information de la CCC, « Préparation », M. Edouard Gagnon, p.s.s., « Les délibérations au Concile œcuménique », *VCR*, vol. 18, no. 5 (mai 1960), p. 130, p. 131. P. 133-135, p. 136, p. 148-153.

<sup>97</sup> Marcel Lefebvre, « L'Église catholique et l'œcuménisme », Jacques Léger, c.s.c., « Alerte à notre attitude catholique », Gaston Bergeron, o.f.m., « Deux prières pour l'unité », Raymond-François Currie, o.f.m., « Le monastère invisible », *VCR*, vol. 19, no.1 (janvier 1961), p. 3-8, p. 9-14, p. 15-20 et p. 21-22.



de « réclamation particulière touchant les futures décisions à prendre »<sup>98</sup>. Les dix textes abordent, tour à tour, l'essence et la genèse du Concile, les aspects de la vie humaine visés par celui-ci, la redéfinition du rôle et de la place de l'Église dans le monde d'aujourd'hui, la composition humaine de l'Église, la liturgie, l'unité et finalement, comme point d'orgue à ce numéro, le rapport des religieux avec l'événement<sup>99</sup>.

Premier effort du périodique orienté spécifiquement sur l'événement conciliaire, son propos demeure général. Deux articles traitent, totalement ou en partie, de la vie religieuse. Le texte du père Hamelin porte sur la vie chrétienne et il y intègre deux pages sur les principaux problèmes congréganistes, soit la multiplication des communautés semblables, le problème des vocations, les regroupements associatifs, les fusions de communautés, l'habit et la nature de la vie religieuse<sup>100</sup>. Quant au dernier article du numéro sous la plume de Médard André, il propose une lecture moralisatrice de l'attitude attendue des religieux face à Vatican II. Il argue que la participation effective des personnes consacrées doit passer « par un esprit surnaturel de charité, une attitude de supplication (de prière) et de soumission respectueusement filiale après la clôture des délibérations »<sup>101</sup>. Aucun texte n'est spécifiquement adressé aux religieuses. Le mot femme n'apparaît d'ailleurs que deux fois dans les 40 pages du numéro.

Les numéros de la revue qui suivent ne publient que de courtes descriptions générales des travaux préparatoires dans une chronique intitulée « En marge du Concile ». Les

<sup>98</sup> « Préliminaires », *VCR*, vol. 20, no. 1 (janvier 1962), p. 2.

<sup>99</sup> Hippolyte Baril, o.f.m., « Ce qu'est un concile œcuménique », « La genèse du présent concile », Alonzo-Marie Hamelin, o.f.m., « Le concile et la vie chrétienne », Walter Bédard, o.f.m., « Le Concile et l'universalité de l'Église », Médard André, o.f.m., « Le concile et la liturgie », Lorenzo-Marie Boisvert, o.f.m., « Le concile et l'unité », Marie-Cantius Matura, o.f.m., « Les Chrétiens séparés en face du concile », Jean-Hermann Poisson, o.f.m., « L'attitude des religieux devant le concile », *VCR*, vol. 20, no. 1 (janvier 1962), p. 3-5, p. 6-9, p. 10-16, p. 17-19, p. 20-22, p. 23-27, p. 28-32, p. 33-36.

<sup>100</sup> Alonzo-M. Hamelin, o.f.m., « Le concile et la vie chrétienne », p. 14-15.

<sup>101</sup> Médard André, o.f.m., « L'attitude des religieux devant le concile », p. 34.

instituts religieux en sont totalement absents. Dans le numéro de septembre, les éditeurs de la revue constatent le peu de place fait aux religieux dans les consultations :

Dans certains diocèses, comme ceux de Saint-Jérôme et d'Amos, les religieux et religieuses ont été invités au moins à une réunion consultative. Mais on peut se demander si les religieux, en particulier ceux qui ont une activité apostolique à exercer dans les paroisses, ont vraiment fait valoir leurs opinions dans ces réunions diocésaines.<sup>102</sup>

L'éditorial ne mentionne pas les consultations montréalaises auxquelles certaines SNJM ont participé. On sent bien que la critique relaie une insatisfaction face à des attentes au sein des congrégations qui n'ont pas été comblées. En octobre, la présentation éditoriale du numéro fait l'apologie de l'événement romain et rappelle aux religieux qu'il a une résonnance particulière pour eux :

Engagés par notre profession au cœur même de l'Église, l'événement du Concile, nous devons le vivre pleinement. Nous devons le porter en nous comme une affaire qui nous concerne de très près. Il nous faut nous tenir au courant de ce qui se passe, nous y intéresser, y intéresser les autres. Surtout, il faut espérer beaucoup. Il en est qui, pour éviter toute déception, préfèrent ne rien attendre du concile. C'est là une offense à l'Esprit. Certes, il ne faut pas nous faire d'illusions; il ne faut pas rêver, ni attendre de décisions spectaculaires. Mais en ce qui concerne la vie profonde de l'Église et la nôtre, il faut espérer et attendre tout<sup>103</sup>.

Enfin, le numéro de décembre offre comme dernière référence de l'année un appel à l'adaptation de la vie religieuse dans la période conciliaire à travers une lettre du pape Jean XXIII aux religieuses du monde entier<sup>104</sup>. On le voit, l'intérêt pour le Concile se maintient dans la revue.

<sup>102</sup> « Pénitence pour le concile », *VCR*, vol. 20 (septembre 1962), p. 201.

<sup>103</sup> Marie-Cantius Matura, o.f.m., « Présentation », *VCR*, vol. 20, no. 8 (Octobre 1962), p. 233.

<sup>104</sup> S.S. Jean XXIII, « Lettre aux religieuses du monde entier », *VCR*, vol. 20, no. 9 (novembre 1962), p. 298-308.

Par contraste, l'année 1963 apparaît plus timide. À part un numéro spécial à la toute fin de l'année, rien n'a été dit sur le sujet. La revue prend pour acquis que ses lecteurs consultent aussi les journaux à grand tirage :

Le quatre décembre dernier se clôturait à Rome la deuxième session du concile Vatican II. La *VCR* n'a pratiquement rien rapporté jusqu'ici sur cette deuxième session. La raison en est que les bribes de nouvelles qui nous sont parvenues étaient déjà publiées en leur entier dans les grands journaux, au jour le jour. Nos informations auraient dès lors paru bien retardataires. Maintenant que les assises sont interrompues pour la période des fêtes, nous nous permettons de faire le point, concernant surtout le sujet le plus susceptible d'intéresser présentement nos lecteurs, la vie religieuse.<sup>105</sup>

Le numéro de décembre ouvre ses pages sur la notion d'amour, faisant ainsi écho au discours inaugural du pape Paul VI lors de l'ouverture de la seconde session conciliaire. Aux dires du comité éditorial, cette notion « d'amour » balise les rapports et les discussions entre les membres de l'épiscopat à Vatican II, elle reconfigure les liens entre les laïcs et les religieux, fonde les pratiques des conseils évangéliques et elle renouvelle le sens de la dimension missionnaire<sup>106</sup>. Toutefois, une certaine inquiétude pointe à travers les textes de la revue en ce qui concerne les religieux. Le père Hamelin constate que la deuxième session n'a pas abordé les différents problèmes de la vie des congrégations religieuses. Il met en garde les lecteurs de ne pas sauter trop vite aux conclusions et de ne « pas juger cette abstention comme un désintéressement de l'état religieux dans l'Église »<sup>107</sup>. Il poursuit en analysant les délibérations du Concile et il souligne tout ce qui touche, de près ou de loin, la vie religieuse. Le résultat demeure mince et la publication de la lettre de Mgr Flahiff de

<sup>105</sup> « Vatican II, deuxième session », *VCR*, vol. 21, no. 10 (décembre 1963), p. 301.

<sup>106</sup> Denis Paquin, o.f.m., « Quand l'Église revient à l'amour », Alonzo-Marie Hamelin, o.f.m., « Concile et vie religieuse », A.-M. Langlais, o.f.m., « Concile et mission », *VCR*, vol. 21, no. 10 (décembre 1963) p. 303-304, p. 305-316 et p. 318-320.

<sup>107</sup> Alonzo-M. Hamelin, o.f.m., « Concile et vie religieuse », *VCR*, vol. 21, no. 10 (décembre 1963), p. 305.

la *Commission conciliaire des religieux* vient, en quelque sorte, rectifier une situation préoccupante<sup>108</sup>.

La missive du prélat canadien constitue une sorte de réponse aux aspirations exprimées par des membres des congrégations religieuses. Pour plusieurs d'entre eux, l'horizon d'attente semble moins teinté d'espérance eschatologique ou d'un désir d'un renouvellement de la théologie de la vie religieuse que d'un désir d'obtenir une sorte de plan prédéfini des adaptations à faire. À ce niveau, Mgr Flahiff met en garde les religieux de souhaiter « que le concile prenne pour eux toutes sortes de décisions et propose des adaptations sur les points les plus minimes »<sup>109</sup>. Il annonce aussi que Vatican II va se limiter aux énoncés de base sur les questions fondamentales de la vie religieuse et sur les besoins de rénovation et d'adaptation au temps présent. Il termine en souhaitant que chaque communauté prenne plus d'initiative en la matière. L'intervention de Flahiff vise à neutraliser un certain scepticisme face à une session que plusieurs ont perçu comme stagnante et l'impression que les religieux sont laissés-pour-compte<sup>110</sup>.

Un peu plus d'une demi-douzaine d'articles paraissent entre juin et décembre 1964. Une expérience œcuménique de rapprochement entre séminaristes de différentes dénominations chrétiennes est narrée dans le premier numéro de l'année, mais c'est le numéro suivant qui attire davantage l'attention avec la présentation de la constitution sur la liturgie par l'évêque de Nicolet<sup>111</sup>. En juin, deux autres articles maintiennent l'intérêt pour le Concile<sup>112</sup>. Le premier est une version légèrement modifiée d'un

<sup>108</sup> Mgr Bernard Flahiff, c.s.b., « note », p. 316-317.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>110</sup> Giuseppe Alberigo, « Apprendre par soi même. L'expérience conciliaire », HCVII/2, p. 697 et *supra*.

<sup>111</sup> Mgr Albertus Martin, « La constitution de la sainte Liturgie », *VCR*, vol. 22, no. 2 (février 1964), p. 57-59.

<sup>112</sup> J.-M. R. Tillard, o.p., « La vie religieuse, sacrement de la puissance de Dieu »; Hippolyte Baril, o.f.m., « Le Concile, deuxième session », *VCR*, vol. 22, no. 6 (juin 1964), p. 162-175 et p. 176-183.



article paru dans *Donum Dei*, qui veut balayer les angoisses des religieux face aux problèmes du monde et rappeler qu'ils sont d'abord des « signes de la présence de Dieu »<sup>113</sup>, alors que le second pourfend les observateurs pessimistes et déclare que malgré des apparences de piétinement, le concile propose des nouveautés rafraîchissantes qui seront clairement visibles dans les textes finaux. En septembre, la revue reprend une allocution du pape Paul VI dans laquelle il répète l'importance des religieux dans et pour l'Église, mais aussi la nécessité des adaptations déjà amorcées et celles que le concile annoncera sous peu<sup>114</sup>. Une analyse plus approfondie de la constitution sur la liturgie paraît en deux livraisons successives<sup>115</sup>.

Le dernier numéro de l'année 1964, publie une lettre de Paul VI aux religieuses en plus de s'épancher longuement sur l'habit des religieuses enseignantes<sup>116</sup>. Toutefois l'intérêt de cet écrit repose sur une analyse lucide de la troisième session. Le père Hamelin puise dans les rapports du dominicain Tillard et il constate que le « concile a passé trop vite sur le problème de la vie religieuse »<sup>117</sup>. Il relaie la déception du consultant des évêques canadiens sur plusieurs points. Le premier aspect mentionné touche l'absence de distinction entre la vie religieuse masculine et féminine qui va à l'encontre du « mouvement actuel de mise en lumière du rôle propre de la femme dans le Peuple de Dieu »<sup>118</sup>. L'auteur, poursuivant dans cette veine, constate que l'Église doit repenser plusieurs aspects de l'institution afin de « permettre aux religieuses d'accomplir à plein leur vocation de femme »<sup>119</sup>. La forme concrète de l'action des religieux dans le monde contemporain suscite aussi bien des questions.

<sup>113</sup> Tillard, o.p., « La vie religieuse, sacrement de la puissance de Dieu », p. 162.

<sup>114</sup> S.S. Paul VI, « La vie religieuse aujourd'hui », *VCR*, vol. 22, no. 7 (septembre 1964), p. 193-200.

<sup>115</sup> Jean-Marc Dufort, « La Constitution de Vatican II sur la liturgie », *VCR*, vol. 22, no. 7 (septembre 1964) et no. 9 (novembre 1964), p. 209-219 et p. 268-274.

<sup>116</sup> S.S. Paul VI, « Les religieuses, filles de l'Église », Dr. V. Latraverse, « Le costume des religieuses enseignantes », Alonzo-Marie Hamelin, o.f.m., « Concile et religieux », *VCR*, vol. 22, no. 10 (décembre 1964), p. 291-300 et 303-309.

<sup>117</sup> Alonzo-M. Hamelin, o.f.m., « Concile et religieux », *VCR*, vol. 22, no. 10 (décembre 1964), p. 291.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>119</sup> *Ibid.*

Une certaine ambiguïté subsiste sur le poids respectif des dimensions apostoliques et contemplatives. Enfin, la notion duale d'autorité et d'obéissance continue à faire couler beaucoup d'encre. L'image que dégage Hamelin est celle d'un moment charnière dans les discussions. Les aspects fondamentaux du décret semblent désormais fixés. La redéfinition du religieux et de son rôle dans la société semble enclenchée, mais son articulation finale reste à faire. Le père Hamelin aimerait bien dissiper les craintes de ses lecteurs, mais il ne peut s'avancer. De manière à clore l'article sur un ton positif, il souligne que la vie religieuse prend enfin sa place au sein du Concile et que l'on peut, « compte tenu du souci évangélique qui a présidé l'élaboration des schémas »<sup>120</sup> envisager une nouvelle façon de penser et de vivre la consécration.

En 1965, la revue continue de recevoir de nombreuses lettres de religieux empreintes de craintes face à l'avenir. Dans la section du courrier des lecteurs, alors que certains se désolent du peu d'intérêt du Concile pour la vie religieuse, d'autres se demandent s'ils « ont encore une place dans l'Église »<sup>121</sup>. Quelques voix s'élèvent et constatent que « les évêques profitent des instituts religieux, mais ne semblent pas chercher à les aider »<sup>122</sup>. Enfin, le grand public manifeste peu de bienveillance et certains prêtres le font sentir aussi. Les rédacteurs rappellent que le Concile n'est pas terminé et que le dernier mot n'a pas été dit. Pour l'équipe franciscaine de direction, l'enjeu réside moins dans la vie religieuse que le sens même de cette existence et de sa fonction au sein de l'Église. Signe d'une certaine fatigue face au Concile et de la montée de préoccupations plus pratiques, on suggère même la tenue d'un « congrès international de théologie, groupant des religieux et des évêques, afin d'étudier soigneusement le problème de la fonction spécifique de la vie religieuse »<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>121</sup> « Vos questions- consultations », *VCR*, vol. 23, no. 1 (janvier 1965), p. 25.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 29.

En septembre 1965, un survol partiel de la quatrième et dernière session paraît<sup>124</sup>. Il brosse un portrait rapide de tous les documents traitant des religieux. Son auteur parle d'un dénouement positif malgré les réserves exprimées précédemment par de nombreux religieux. Le dernier numéro de l'année offre la traduction du décret *Perfectæ caritatis*<sup>125</sup>. Avec le 24<sup>e</sup> volume de la revue, on s'éloigne de l'horizon d'attente et on entre dans la phase d'interprétation des documents. Chaque numéro consacre au moins un article aux textes du Concile ou au processus d'adaptation. Le dominicain Tillard reprend une partie de son commentaire sur le décret publié dans la collection *Unam Sanctam* sur les textes de Vatican II aux Éditions du Cerf dans la parution de janvier. Il ajoute, durant l'année, trois autres articles sur différentes dimensions à considérer dans l'*aggiornamento*<sup>126</sup>. Différents auteurs y vont de leur vision, mais on peut dire que la publication de la nouvelle traduction du motu proprio *Ecclesiæ sanctæ* clôt une phase d'attente dans la revue<sup>127</sup>.

La couverture de Vatican II par *La Vie des communautés religieuses* et *Donum Dei* nous éclaire sur l'horizon d'attente et les vecteurs d'appropriation propres à des groupes spécifiques de l'Église catholique, les instituts de vie consacrée. Une fois les aspects techniques ou juridiques du concile évoqués, peu importe le périodique, la volonté de la majorité des auteurs consiste à saisir les visées de l'événement conciliaire et à éclairer les lecteurs de leurs impacts sur les fondements de la vie religieuse. Toutefois, le décodage de l'horizon d'attente des religieux, à partir des articles, des commentaires éditoriaux ou de la tribune des lecteurs permet plusieurs constats. Le premier concerne la vision même du concile. L'enthousiasme du début a

<sup>124</sup> Michel Deman, f.i.c., « La vie religieuse au Concile », *VCR*, vol. 23, no. 7 (septembre 1965), p. 194-204.

<sup>125</sup> « Décret Perfectæ Caritatis », *VCR*, vol. 23, no. 10 (décembre 1965), p. 290-300.

<sup>126</sup> J.-M. R. Tillard, o.p., « Un point de départ », *VCR*, vol. 24, no. 1 (janvier 1966), p. 2-18; « Le mystère de la communauté », no. 4 (avril 1966), p. 98-112; « L'exercice évangélique de l'autorité », no. 7 (septembre 1966), p. 201-212; « Le vrai visage du renouveau », no. 10 (décembre 1966), p. 290-301.

<sup>127</sup> « Ecclesiæ Sanctæ », *VCR*, vol. 24, no. 8 (octobre 1966), p. 245-254.

rapidement fait place à une inquiétude et même à une frustration face à la vision du religieux dans l'Église qui ne sera résolue, d'ailleurs, qu'à la toute fin de l'exercice. De plus, on constate que les attentes des religieux ne sont pas homogènes. Certains espèrent du Concile une sorte de planification complète des adaptations ainsi que des réponses toutes prêtes aux difficultés du monde contemporain. Pour d'autres, l'expectative se situe dans l'attente d'une impulsion de l'esprit qui soufflera un vent de liberté capable de maintenir la fidélité vocationnelle et de lancer une réforme créatrice institutionnelle de la vie religieuse<sup>128</sup>. Entre le quotidien et le spirituel, le processus de réception du Concile ne peut donc pas être envisagé de la même manière pour tous les religieux.

En comparant les deux revues, on perçoit que le bassin des auteurs des articles sur le Concile, à part Tillard, diffère. *La Vie des communautés religieuses* est une œuvre fondamentalement franciscaine, mais qui ouvre ses pages à qui veut écrire, qu'il soit un prêtre, un convers ou une religieuse. On constate d'ailleurs davantage d'efforts à inclure des articles rédigés par des femmes et portant sur leurs congrégations. Quant à l'épiscopat, il prend rarement la plume dans la revue franciscaine. Le ton des articles se distingue aussi. *La Vie des communautés religieuses* se présente comme une revue théologique et pratique de la vie religieuse, sérieuse, mais accessible à tous alors que *Donum Dei* se signale par une prose plus savante.

Quelle place occupe *La Vie des communautés religieuses* chez les SNJM? En général, la revue est en usage commun dans la plupart des maisons, mais il demeure difficile d'évaluer le nombre de lectrices chez les SNJM. Il n'existe pas de preuves tangibles du nombre de consultations par tous les membres ou d'une censure exercée par les autorités. VCR, par son style, son propos, ses chroniques, son rythme de parution et la variété plus grande de ses interprètes, demeure un vecteur qui rejoint davantage le

---

<sup>128</sup> Richard Bergeron, o.f.m., « Idéal et structures », *VCR*, vol. 24, no. 2 (février 1966), p. 40.



« langage vécu » des SNJM<sup>129</sup>. Il faut toutefois se garder de toute généralisation sur son impact, car elle ne remplace pas la télévision, la radio et les journaux quotidiens qui, dans le contexte propre au Québec et des problèmes vécus liés à l'œuvre d'éducation, offrent une lecture plus collée à la réalité. Malgré cela, le simple fait que les SNJM peuvent relire et approfondir les revues conservées dans leurs différentes maisons en font des vecteurs intéressants à analyser pour comprendre l'impact de la réception du Concile et la compréhension des changements ecclésiaux que se sont faites les religieuses. En ce sens, nous répondons, ici, à Marc Pelchat qui appelait à une meilleure connaissance des intérêts, de la préparation des esprits et des attentes liées au Concile<sup>130</sup>.

#### 4.3- La réception du Concile et les congrégations religieuses féminines : le cas des SNJM.

##### 4.3.1- La réception du Concile chez les SNJM : des points de vue diversifiés

Gilles Routhier le rappelle, « la concrétisation d'un concile en un lieu est dépendante des conditions sociales, politiques, économiques et culturelles d'un lieu donné, et de l'action de plusieurs personnes ou groupes de personnes »<sup>131</sup>. Or, il ne peut être question de réception au singulier. Comme nous l'avons vu, le processus s'est amorcé bien avant la publication des documents officiels. Il y a donc, au départ, une réception individuelle ou personnelle de chacune des SNJM à travers les différentes « médiations », humaines (évêques, présentateurs de télévision, journalistes ou théologiens) ou matérielles (journal, revue, émissions radiophonique ou de télévision). Le fait que certaines SNJM ne s'alimentent, volontairement ou non, qu'à

<sup>129</sup> Nous reprenons ici une idée de Gilles Routhier.

<sup>130</sup> Marc Pelchat, « Les revues de dévotion canadiennes-françaises de dévotion et le concile Vatican II (1959-1962), dans Routhier, (dir), *L'Église canadienne et Vatican II*, p.186.

<sup>131</sup> Routhier, *La réception d'un concile*, p. 70.

certain de ces vecteurs plutôt qu'à tous, oriente aussi leur réception. On peut donc dire en suivant l'hypothèse formulée par Gilles Routhier, que la « pratique des SNJM comme 'Église locale', actualise selon un mode propre et des voies originales un enseignement conciliaire, s'écartant même parfois de formes institutionnelles prévues. Cette pratique différente se moule dans des pratiques alternatives, émergerait de la rencontre des propositions d'un concile et de la culture d'un lieu »<sup>132</sup>.

La culture institutionnelle des SNJM qui découle de l'élan de la fondatrice, de leur histoire et de leur œuvre apostolique prédispose à une forme particulière de réception. Orientée vers « l'instruction et l'éducation des jeunes personnes, surtout des pauvres »<sup>133</sup> et la transmission des mystères de la foi et des vertus théologales, elles ont su mobiliser des ressources et instiguer des actions collectives qui ont permis de redéfinir la place de la femme dans la société. Elles ont toujours coloré les différents cursus offerts aux filles de leurs valeurs et de leurs croyances, les enracinant ainsi dans une conception identitaire où prédominait une quête morale des plus hautes vertus<sup>134</sup>. Cette vision est perceptible dans les discours des supérieures générales<sup>135</sup>, de la directrice des études<sup>136</sup> ou d'autres sœurs en position de pouvoir. À titre d'exemple, la directrice musicale de la communauté, sœur Marie-Stéphane, disait dans une de ses lettres circulaires aux enseignantes de cette discipline :

Très puissants sont les facteurs qui doivent nous tenir en alerte. Quels sont-ils? C'est d'abord le grand précepte du devoir d'état, de l'élévation évidente du niveau intellectuel et culturel, non pas rien que pour une élite, mais pour le

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>133</sup> *Constitutions*, p. 5.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>135</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 30 septembre 1964 : « Pour éduquer chrétiennement la jeunesse moderne, la guider, l'entraîner dans la voie du bien vers sa destinée éternelle, la compétence professionnelle ne suffit pas, il faut le témoignage d'une vie de foi, il faut assurer l'offrande de nos vies unies au Christ rédempteur. Cet exemple permet un développement intégral ».

<sup>136</sup> SCA SNJM, G16/A3, Conférence de Mère Joseph-de-la-Providence, 22 septembre 1969 : « Nos valeurs évangéliques qui guident nos actes nous obligent à intervenir dans la société. Personne ne peut prévoir l'impact, parfois inattendu de ses actes, mais guidés par ce que nous savons, ils ne peuvent être que bénéfiques ».

peuple en général. Ce concours de force nous contraint à une constante émulation si nous voulons garder la confiance et l'estime du public tant laïc que religieux si nous voulons étendre le secteur de notre action et répondre aux nobles ambitions de la Communauté que Mère Marie-Rose nous demande de servir avec amour.<sup>137</sup>

On le voit, l'exemple de la pédagogie musicale des SNJM qui alliait théorie, composition et interprétation illustre parfaitement cette approche. Les religieuses cherchaient à développer toutes les dimensions de l'élève musicienne, dans une visée qui dépassait le strict succès académique :

Mes chères sœurs, rappelons-nous l'esprit de nos saintes règles qui nous disent que l'enseignement de la musique (et de tout le reste, nous pourrions ajouter) doit être considéré comme un appât... Pour attirer les poissons, l'appât doit être attrayant et bien conditionné. De même pour attirer les élèves, l'enseignement musical doit être bien fait. Pour cela il faut la compétence, le dévouement et le feu sacré qui stimulent professeurs et élèves.<sup>138</sup>

En acceptant de se mouler à ce modèle, les élèves partageaient avec les religieuses une identité chrétienne où un sens aigu de la perfection dominait. Celles qui répondaient aux attentes devenaient ainsi des modèles prophétiques de la nouvelle place et de l'apport des femmes à la société<sup>139</sup>. Il existe donc une lecture spirituelle propre à la congrégation relayée par des porte-paroles charismatiques comme sœur Marie-Stéphane.

Avec le Concile on entre dans un autre registre. Vatican, tel que voulu par Jean XXIII, devait amener l'Église à transmettre de manière adaptée son message à un monde en mutation. Le corpus conciliaire, comme réponse, vint de la hiérarchie épiscopale. Il partait de la structure magistérielle. Il s'était inspiré en certains points des demandes des croyants de la base, avait ouvert de nouvelles perspectives, mais il

<sup>137</sup> SCA SNJM L222b/D.4, 2. Circulaires aux maîtresses de musique (1951-1967), Lettre non datée.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> Rappelons que la formation musicale faisait partie intégrale de formation de toutes les élèves de la congrégation. Sœur Marie-Stéphane assurait la supervision des programmes à tous les niveaux.

demeurait largement à interpréter dans les années à venir<sup>140</sup>. Le Concile, comme corpus textuel et événement, demeurerait un phénomène complexe aux yeux des SNJM; cette expérience conciliaire n'était pas facile à saisir d'un seul coup d'œil. Il y avait bien des individus convaincants et actifs, comme le cardinal Léger, qui revenaient au Québec vendre l'adaptation et le renouveau; mais comme aucune SNJM n'avait vécu le Concile concrètement, il manquait une agente capable de lancer la congrégation dans un mouvement d'adaptation créatif. La créativité était toute tournée vers la Révolution tranquille et la réforme de l'éducation. Les principales agentes de la réception chez les SNJM sont donc, au départ, les dirigeantes de la congrégation qui vont proposer un certain type de réception; avec le temps, dans le cadre des chapitres généraux et provinciaux, d'autres personnes suggéreront leur propre interprétation.

#### 4.3.2- *Essai de périodisation*

Il nous apparaît important de construire une périodisation de la réception propre aux SNJM<sup>141</sup>. Dans sa substance, cette périodisation s'inspire de celle proposée pour l'Église occidentale par Gilles Routhier<sup>142</sup>. Par contre, le modèle de Routhier est clérical dans son essence et il prend pour acquis que les récepteurs sont des membres du clergé ou des personnes non consacrées. Il faut, à notre avis, tenir compte d'abord de la nature même des SNJM qui sont toutes des femmes religieuses consacrées et donc distinctes des deux groupes. Les rares études consacrées aux communautés religieuses masculines comme celles du sociologue Turcotte ou de l'historien Greiler offrent un parallèle intéressant à suivre, mais pas un modèle<sup>143</sup>, tandis que celles qui

<sup>140</sup> Michel Fédoux, s.j., « Le Concile Vatican II : un enjeu d'interprétation », dans Theobald, (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*, p. 137-157.

<sup>141</sup> Nous évitons ici le débat portant sur la notion de réception kérygmatisque et pratique, l'importance de la génération conciliaire et sa disparition. Voir Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, p. 110-113.

<sup>142</sup> Routhier, « La périodisation » dans Routhier, *Réceptions de Vatican II. Le concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, p. 225-244.

<sup>143</sup> Turcotte « Le temps des avants. Attentes et débats dans les ordres religieux québécois à l'heure du concile Vatican II », dans Routhier, *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, p. 89-116; Alois



se sont consacrées aux femmes ne se sont pas attardées à la périodisation de la réception<sup>144</sup>. Enfin, au moment du Concile, les thèmes de l'autorité et de la collégialité épiscopale ainsi que de la reconnaissance et de la responsabilisation du laïcat bénéficient d'une réflexion positive qui s'ancre dans des études antérieures<sup>145</sup> alors que les textes sur les religieux, plus « tard venus »<sup>146</sup> ne vont pas au fond des problèmes constatés et ils ne proposent pas de plans concrets de changement en lien avec les adaptations sur l'habit, les études et les règles de vies déjà à l'essai. Enfin, l'attention de la majorité des SNJM se porte vers les modifications imposées par le gouvernement du Québec aux programmes et influence cette réception.

À la lumière de toutes ces considérations, on constate une phase dite « exploratoire » qui s'étire de l'annonce du Concile en 1959 à 1963 et qui touche, grosso modo, tous les membres. Comme nous le mentionnions plus haut, l'horizon d'attente des religieuses passe par le truchement des médias écrits, radiophoniques et surtout télévisuels. Il permet une première prise de contact avec l'événement conciliaire, une connaissance des sujets et des enjeux, mais il reste en surface et il ne remet pas vraiment en question les pratiques et les pensées.

La seconde phase va de 1963 à 1968. Cette phase dite « euphorique »<sup>147</sup> fait prendre davantage conscience aux religieuses dirigeantes des changements à venir, elle fait miroiter aux sœurs en contact avec les groupes d'action catholique ou dans les institutions supérieures, les modifications du statut, du rôle et de la place des laïcs,

---

Greiler, s.m., « Reception of Renewal or Struggle for Survival? Perfectae Caritatis 2 and the Society of Mary » dans Routhier, *Réceptions de Vatican II*, p. 131-151.

<sup>144</sup> Leonard, « The process of transformation: Women religious and the Study of Theology, 1955-1980 », Bruno-Jofré, « The Process of Renewal of the Missionary Oblate Sisters, 1963-1989 » dans Smyth, *Changing Habits*, p. 230-246 et 247-273.

<sup>145</sup> Gilles Routhier, « Une histoire qui témoigne du reflux du thème du laïcat? » dans Theobald, *Vatican II sous le regard des historiens*, p. 95.

<sup>146</sup> Jan Grootaers, « Le concile se joue à l'entracte » La 'seconde préparatio' et ses adversaires », *HCVII/2*, p. 571-580.

<sup>147</sup> Josef Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique: esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1982, p. 428 et *supra*.

particulièrement des femmes, au sein de l'Église. Gilles Routhier parle plutôt d'une « période de dé-maîtrise qui inquiète »<sup>148</sup>. L'expression nous semble moins adaptée à la réalité des femmes et des religieuses qui n'ont pas été directement impliquées dans le processus conciliaire officiel. Cette phase ouvre les esprits de certaines aux rapprochements avec les Églises orientales ou séparées et a, avec la promulgation de la constitution sur la liturgie, un impact réel sur les pratiques quotidiennes. Il n'en manque pas plus pour lancer une « révolution » qui oblige les autorités des SNJM à temporer l'euphorie des sœurs de la base :

Ne nous laissons surtout pas tromper par certains courants d'opinion et surtout, gardez-vous bien d'anticiper des essais d'adaptation. Notre règle, notre coutumier sont encore pour nous, à l'heure actuelle l'expression de la volonté de Dieu. D'ailleurs les seuls autorisés (sic) par l'Église en cette matière d'adaptation sont les supérieures suprêmes, c'est-à-dire les chapitres généraux, la supérieure générale, aidée de son conseil.<sup>149</sup>

Le décret sur les religieux confirme les changements amorcés et le *motu proprio* qui le suit impose un calendrier plus strict d'adaptation et d'expérimentation. On constate un souci de s'approprier davantage des textes conciliaires. Par contre, en parallèle avec le Concile, les réformes du monde de l'éducation prennent une vitesse supérieure avec la mise en application des recommandations du Rapport Parent. La baisse de vocations et la hausse des départs de novices ou de professes inquiètent de plus en plus<sup>150</sup>. Un peu comme un cri du cœur, des milliers de religieuses de différentes congrégations organisent un colloque, *La religieuse dans la Cité*<sup>151</sup> afin de réfléchir sur leur avenir, leur identité et sur la « signification de leur vocation dans le monde d'aujourd'hui »<sup>152</sup>. Cette année charnière rejoint aussi la périodisation de Routhier pour le clergé séculier ainsi que la datation retenue par Favier dans une

<sup>148</sup> Routhier, « La périodisation », p. 235.

<sup>149</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 30 septembre 1963.

<sup>150</sup> Voir l'annexe III.

<sup>151</sup> *La religieuse dans la cité*, Montréal, Fides, 1968, 319 p.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 9.

étude de cas française. Les deux auteurs parlent d'une crise au sens théologique du terme<sup>153</sup>.

Enfin, il existe une dernière phase dite « d'adaptation soucieuse », allant de 1968 à 1985. Nous la qualifions de cette manière, car la période est marquée par une quête attentive des « signes du temps » ainsi qu'une volonté profonde de maintenir la plausibilité de la mission apostolique éducative des SNJM sous des formes nouvelles. Les contextes socioreligieux et apostoliques en mutation impliquent aussi un certain niveau d'inquiétude et de préoccupation chez les religieuses que le mot transmet aussi. Cette phase prend en compte le texte magistériel *Évangelicum testimonium* sur les religieux de 1971, l'adoption du nouveau code de droit canonique en 1983 et l'approbation définitive des *Constitutions* des SNJM en 1985. Comme le rappelle le théologien Antonio Acerbi, le transfert des idées de Vatican II dans des documents codifiés et légaux marquent une étape importante dans le processus de réception<sup>154</sup>.

On peut donc dire que la réception du Concile arrive dans sa forme finale lorsqu'elle s'intègre dans les dimensions liturgiques, institutionnelles et dans les pratiques du gouvernement ecclésial. Certes, il existe certainement des périodisations différentes pour d'autres instituts religieux, mais celle qui touche les SNJM peut devenir pour les autres congrégations de femmes un point de référence ou de comparaison adéquat. Sur le plan théologique, il existe aussi une réception kérygmatisque qui s'étend dans la durée. L'année 1985 comme fin du processus de réception peut donc apparaître arbitraire, car sur le plan théologique, cette réception se poursuit. Néanmoins, nous croyons qu'après un intervalle de vingt ans, on passe de l'étude de sa réception à son

<sup>153</sup> Routhier réfère par contre à la notion de crise du clergé. Routhier, Vatican II. Herméneutique et réception, p. 28; Anthony Favier, « Des religieuses féministes dans les années 68? », *Clio, histoire, femme et société*, no. 29 (2009), p. 59-77.

<sup>154</sup> Acerbi, « La réception du concile Vatican II dans un contexte historique changé », *Concilium*, vol. 66 (1981), p. 123-133.

interprétation herméneutique, ce qui nous éloigne de la dimension proprement historique. L'adoption des nouvelles constitutions va d'ailleurs en ce sens.

### Conclusion

Prophétiquement, le cardinal Léger déclarait lors d'un souper à la maison mère des SNJM en 1965 :

Vatican II n'apporte pas à l'Église de minimes changements. Il faudra 25 à 50 ans pour institutionnaliser l'esprit de ce concile, comme il a fallu la confiance, l'audace de Jean XXIII et la patience des pères conciliaires pour le réaliser. Tout cela doit pénétrer le corps mystique. Tant que chaque chrétien ne sera pas adapté au style de Vatican II, style que l'Esprit Saint nous a imposé, quelque chose manquera à son accomplissement.<sup>155</sup>

Ce chapitre apporte à l'histoire du concile un angle neuf en se penchant sur la réalité vécue par les SNJM. En effet, aucune étude d'importance n'avait, à ce jour, analysé le processus de réception du côté d'une congrégation religieuse féminine ou dans une perspective genrée. On découvre un processus de réception informelle car les SNJM n'ont pas été intégrées d'emblée dans le processus conciliaire, exception faite de la soixantaine de religieuses qui ont répondu au questionnaire de la consultation préparatoire de 1961. Par la suite, elles sont demeurées en marge, puisque le Concile est resté une affaire exclusivement cléricale et masculine jusqu'à la quatrième session, date de l'arrivée d'une petite délégation d'observatrices féminines « symboliques ».

L'horizon d'attente du concile de même que son interprétation sont passés par des vecteurs médiatiques, surtout la télévision pour les sœurs de la base, mais la lecture de revues spécialisées comme *Donum Dei* et *La Vie des communautés religieuses*, a permis aussi à de nombreuses sœurs de se constituer une vision du Concile comme

<sup>155</sup> PC, « Visite de son Éminence à la Maison mère », vol. 29 (1965-1968), 26 décembre 1965, p. 77.



événement historique et signe pneumatologique<sup>156</sup>. L'hypothèse de notre thèse que la congrégation des SNJM s'est renouvelée, afin de répondre aux demandes imposées par le Magistère romain se confirme. Elle est d'autant plus importante qu'elle se conjugue avec les transformations de la société québécoise. À partir de la fin des années 1960, sous l'impulsion des documents conciliaires, on assiste donc à une mise en chantier monumentale. Les SNJM reçoivent le concile Vatican II comme partout dans le monde catholique, mais à titre de communauté ecclésiale composée exclusivement de femmes, elles vont l'analyser et l'interpréter à la lumière de leur propre expérience et de leur champ d'action apostolique. Nous verrons cela dans les prochains chapitres. La mise en œuvre du Concile chez les SNJM passera par une lente intégration du corpus textuel et une herméneutique tributaire des nouveaux enjeux propres à la question des femmes, mais surtout aux modifications profonde de l'œuvre d'éducation au Québec.

---

<sup>156</sup> Entendue ici dans le sens de l'influence de l'Esprit Saint.

## CHAPITRE V

### LA RÉVOLUTION TRANQUILLE ET LES SNJM (1960-1968)

Que les religieuses entrent résolument dans la réforme scolaire, qu'elles répondent aux demandes du Ministère de l'Éducation, des commissions scolaires, on s'y attendait. Mais on nous dit maintenant que ce n'est pas suffisant, que nous devons faire plus. Comment et dans quelle direction?<sup>1</sup>

La Révolution tranquille s'est-elle faite sur le dos des religieuses du domaine de l'éducation? Micheline Dumont défend cette thèse depuis le début des années 1980 et Thérèse Hamel l'a reprise aussi comme fondement d'une analyse des effets de la Révolution tranquille sur les religieuses<sup>2</sup>. Cette thèse mérite que l'on s'y attarde à partir de l'expérience vécue par les SNJM et de ce que sont devenues leurs institutions, car c'est à partir des rapports entre le gouvernement et la congrégation que l'on peut mesurer s'il y a eu négociation, entente ou exploitation. C'est ce que le cinquième chapitre de notre thèse veut vérifier. Son objectif est de démontrer que simultanément au Concile, une autre réforme s'impose dans le champ de l'unique apostolat des SNJM et qu'elle a fortement coloré leur *aggiornamento*. Suite aux

---

<sup>1</sup> Ghislaine Roquet, c.s.c, « Ce n'est pas suffisant », dans *La religieuse dans la cité*, Montréal, Fides, 1968, p. 204.

<sup>2</sup> Collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, p. 442; Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes?*, p. 89; Hamel, « Les religieuses enseignantes auraient-elles fait la Révolution tranquille si on leur en avait laissé le temps? », p. 150.

recommandations du Rapport Parent, l'État québécois entreprend son vaste projet de réforme scolaire. Les exigences des instances gouvernementales placent les congrégations enseignantes féminines dans des situations souvent difficiles, car les changements structuraux sont imposés dans des délais de prescription assez courts. Les SNJM mettront en place des stratégies de sauvegarde de leurs institutions, qui seront confrontées à la vision de l'éducation des hommes laïcs qui déqualifie leur propre vision et, indirectement, celle de toutes les congrégations religieuses. Cette situation vécue par les SNJM n'est donc pas sans ébranler les convictions de plusieurs de ses membres et sans imposer une redéfinition du concept d'éducation au sein de la congrégation.

## 5.1- Un contexte sociopolitique et culturel porteur de réformes

### 5.1.1- *Le contexte québécois de la réforme de l'éducation*

Malgré une position dominante de l'Église catholique dans la sphère de l'éducation au Québec, les années 1950 se caractérisent par une intervention plus marquée de l'État provincial. Le financement accru de l'enseignement postsecondaire indique clairement que le gouvernement cherche à baliser de plus en plus le secteur, sans toutefois remettre en question les droits acquis par l'institution religieuse<sup>3</sup>. Farouchement opposé à toutes ingérences du gouvernement fédéral dans le domaine, le gouvernement de Duplessis multiplie les décisions. Sur le plan pédagogique, il initie un certain nombre de projets en enseignement technique et professionnel, il soutient la multiplication des collèges ou des sections classiques et réforme les cours primaires complémentaires et supérieurs en les remplaçant par un cours secondaire public de cinq ans. Malgré ces efforts, le système ne répond pas aux besoins socioculturels et économiques de la société en plus de demeurer fondamentalement

<sup>3</sup> Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, *Histoire du Québec contemporain*, tome 2: *Le Québec depuis 1930*, p. 338.

élitiste et sexiste<sup>4</sup>. Globalement, le domaine de l'enseignement souffre d'un manque de coordination entre les différents degrés en plus de ne pas couvrir adéquatement tout le territoire provincial<sup>5</sup>.

Amorcées sous le bref mandat de Paul Sauvé en 1959, les réformes débutent avec l'acceptation du financement fédéral pour les collèges classiques, y compris ceux réservés aux filles, ainsi que pour les universités<sup>6</sup>. Il faut toutefois attendre l'arrivée du gouvernement libéral de Jean Lesage pour enfin assister à une remise en question complète du système. Certains voient même dans l'action du successeur de Duplessis le lancement de l'*aggiornamento* scolaire du Québec<sup>7</sup>. La mise en place de la *Grande Charte de l'éducation* en 1961 comprend plus d'une dizaine de mesures législatives dont la création d'une commission royale d'enquête sur l'éducation. En agissant ainsi, le ministre de la jeunesse, Paul Gérin-Lajoie, n'applique pas simplement une promesse libérale, mais il répond aussi à une demande réitérée par de nombreux intervenants du milieu scolaire depuis le début des années 1950<sup>8</sup>.

Mgr Alphonse-Marie Parent, un universitaire de carrière, dirige la commission. Outre son président, elle compte huit autres membres et plusieurs collaborateurs, majoritairement des laïcs issus du secteur privé de l'enseignement<sup>9</sup>. Cinq années après le lancement des travaux, la Commission Parent publiera le cinquième et dernier volume de son volumineux rapport. Le gouvernement de Jean Lesage n'attend pas la publication de toutes les recommandations pour amorcer des changements. Il met en place dès 1964 le Ministère de l'Éducation (MEQ) qui exercera une autorité

<sup>4</sup> Jean-Pierre Charland, *Histoire de l'éducation au Québec. De l'ombre du clocher à l'économie du savoir*, Saint-Laurent, ERPI, 2005, p. 163.

<sup>5</sup> Andrée Dufour, *Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, Boréal, 1997, p. 86.

<sup>6</sup> Dufour, *Histoire de l'éducation au Québec*, p. 87.

<sup>7</sup> Charland, *Histoire de l'éducation au Québec*, p. 162.

<sup>8</sup> Claude Corbo (dir.), *L'éducation pour tous. Une anthologie du Rapport Parent*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 18.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 31.



étatique centralisée sur tout le système. Ce n'est toutefois pas là que repose le changement le plus important pour les congrégations religieuses. La décision de confier aux seules universités la formation des enseignants menace, à brève échéance, le système des écoles normales congréganistes et leur principale filière de recrutement. De plus, la refonte des profils d'enseignement ouvre la porte à une formation générale « polyvalente », à la frontière des domaines techniques, scientifiques et humanistes qui annonce la mise au rancart de la filière des écoles ménagères ou de pédagogie familiale. Enfin, la commission innove et crée un ordre intermédiaire entre le secondaire et l'université. Il s'agit des « instituts » qui deviendront les collèges d'enseignement général et technique (CÉGEP). Ce niveau intermédiaire original cherche à éliminer les multiples filières de formations post-secondaires existantes, en plus de remettre en question le cours classique. On le voit, il s'agit d'un véritable coup de tonnerre dans le champ d'apostolat de la congrégation. Ce n'est toutefois pas le seul.

Une autre réflexion d'envergure sur la société et l'éducation se met en branle à la fin de 1966. Moins connue que l'enquête dirigée par Mgr Parent, la Commission sur l'enseignement des arts dirigée par le sociologue Marcel Rioux est pourtant d'une importance capitale<sup>10</sup>. Bien que son origine immédiate se situe dans un incident impliquant les étudiants de l'École des Beaux Arts de Montréal<sup>11</sup>, l'enquête sur les arts démontre que le domaine souffre du même problème de désarticulation et d'anarchie que l'enseignement en général en plus de compter sur de multiples écoles privées affiliées aux universités et tenues par des communautés religieuses. Le sociologue Rioux se penche sur tous les domaines artistiques et tente d'énoncer une politique générale. Là encore, la congrégation des SNJM ne sera pas indifférente aux travaux, car elle possède une institution d'enseignement musical postsecondaire,

<sup>10</sup> Outre le rapport original, voir l'anthologie présentée par Claude Corbo, *Art, éducation et société postindustrielle. Le rapport Rioux et l'enseignement des arts*, Sillery, Septentrion, 2006, 366 p.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 16.

l'École de musique Vincent-d'Indy (EMVDI), directement concernée par le mandat d'enquête. Sa direction reçoit, en novembre 1966, un avis de convocation<sup>12</sup>.

Les deux rapports Parent et Rioux proposent une refonte en profondeur du modèle de l'enseignement tel que vécu au Québec depuis des décennies. La nouvelle structure éducative mise en place doit répondre aux nouveaux besoins de la société, tenir compte du pluralisme culturel et religieux et affirmer le leadership d'un nouvel État interventionniste. Toutefois, ce qu'impose la société québécoise comme structure aux congrégations enseignantes menace directement leur champ d'action et leur existence même.

#### *5.1.2- Les SNJM face à la réforme de l'éducation au Québec*

Au-delà de la synchronie de l'*aggiornamento* conciliaire et de la réforme de l'éducation, ce qui apparaît nettement pour les SNJM, c'est le fait qu'elles vivent, certains diraient subissent<sup>13</sup>, les deux projets. Il y a donc une situation de chambardement dans les deux sphères qui charpentent la structure de plausibilité de la congrégation<sup>14</sup>. Pourtant, les documents de l'époque démontrent clairement que la congrégation ne panique pas et qu'elle inscrit ses réactions dans la réalité plus large de sa mission au sein de l'Église et de ses multiples réalités géographiques. Les écrits des dirigeantes sont particulièrement évocateurs à cet égard.

À l'ouverture du 24<sup>e</sup> Chapitre général des SNJM en janvier 1967, la supérieure générale, Mère Marie-du-Saint-Sacrement brosse un portrait global de la situation de l'apostolat de la congrégation dans son rapport<sup>15</sup>. Dans le dernier quinquennat, elle

<sup>12</sup> SCA SNJM, L222b/C, 3.1, Lettre de Marcel Rioux à sœur Marie-Stéphane, 3 novembre 1966; L222b/C, 3.4, Lettre et mémoire de sœur Marie-Stéphane à Marcel Rioux, 6 décembre 1966.

<sup>13</sup> Guillemette, *Un tournant à risque*, p. 17.

<sup>14</sup> Turcotte, *L'éclatement d'un monde*, p. 21.

<sup>15</sup> La lecture de ce rapport quinquennal est une tradition voulue par le droit canon. Chaque supérieure générale doit dresser un « état de la congrégation », qui met l'accent sur les œuvres, le recrutement et la discipline.

constate les changements législatifs sur le plan scolaire au Québec ainsi que la tendance du gouvernement à vouloir prendre en charge l'éducation à tous les niveaux. La modification des structures traditionnelles, l'abandon du cadre paroissial des classes secondaires, la multiplication des commissions scolaires, la concentration des élèves du cours secondaire dans les régionales<sup>16</sup>, la mixité de plus en plus précoce, les activités sociales croissantes, font de la jeunesse étudiante un monde social nouveau qui pose aux sœurs éducatrices des problèmes difficiles à dominer et à résoudre<sup>17</sup>.

Face à cette régionalisation des écoles et à la gratuité scolaire, la réponse de la communauté, aux dires de sa supérieure générale, « a été une attitude de collaboration au plan d'ensemble du Ministère de l'Éducation »<sup>18</sup>, par le biais de la location en tout ou en partie de pensionnats, couvents et écoles normales aux Commissions scolaires, à l'acceptation de la mixité dans plusieurs écoles secondaires et par la vente de certains édifices. Toutefois, Mère Marie-du-Saint-Sacrement ne limite pas sa lecture de la situation apostolique au Québec: elle présente la situation des institutions scolaires de la ville de Windsor en mentionnant que l'Académie Sainte-Marie de cette ville loue désormais ses locaux du *High School* à la commission scolaire locale et qu'une résidence pour collégiennes située sur le campus de l'*Assumption University* a été vendue aux pères Basiliens. Dans la province du Manitoba, les deux collèges féminins de Saint-Boniface et Winnipeg ont été fusionnés avec des institutions jésuites similaires.

La supérieure générale constate que les provinces américaines n'ont pas eu à subir de transformations radicales dans leurs structures scolaires comme au Québec. L'œuvre d'éducation se poursuit, mais elle souffre néanmoins du nombre insuffisant de religieuses. Nonobstant, les sœurs de l'ouest des États-Unis ont pu maintenir leurs

<sup>16</sup> Terme qui désigne à l'époque les territoires couverts par les commissions scolaires et le regroupement des élèves dans les nouvelles polyvalentes.

<sup>17</sup> SCA SNJM, G2.24/6.1,1, Rapport de Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 6 janvier 1967, p. 1.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 6.

œuvres déjà établies, accepter quelques nouvelles écoles et ériger la nouvelle province de Washington en 1962. De plus, la supérieure générale souligne que les Américaines ont mis en place une structure interprovinciale, la *Holy Names Education Conference* depuis 1963, qui permet d'unifier et de coordonner les efforts des membres de la communauté pour faire progresser l'œuvre d'éducation et l'adapter aux besoins de l'Église.

Mère Marie-du-Saint-Sacrement consacre aussi une partie importante de son rapport aux missions de la congrégation. Elle parle avec fierté de l'ouverture de deux nouveaux champs apostoliques. Le premier, instigué par la province de Californie à Arequipa au Pérou et le second, sous les auspices d'une mission intercommunautaire manitobaine, à Sao Paulo, au Brésil. À ses yeux, ces deux champs s'inscrivent parfaitement dans l'appel du Saint-Siège et dans la lignée du décret sur l'activité missionnaire *Ad Gentes*. L'enthousiasme suscité par ces deux missions d'Amérique latine n'atténue en rien l'intérêt porté à la mission plus ancienne du Lesotho. La pro-province<sup>19</sup> africaine continue à recevoir toute l'attention et l'aide nécessaires.

Enfin, la supérieure générale y va de ce qu'elle appelle « l'état de discipline » de la congrégation. Elle constate que la majorité des sœurs manifestent un désir d'être des femmes utiles à l'Église. Elle observe que la lecture des documents conciliaires, en particulier de *Lumen gentium* et *Perfectæ caritatis*, a stimulé chez plusieurs d'entre elles le désir d'approfondir le sens de la consécration. Bien sûr, « un certain nombre s'inquiètent de l'avenir réservé aux religieuses enseignantes devant la promotion du laïcat et hésitent à persévérer. D'autres désirent se libérer de toute contrainte imposée par la Règle et même par le droit commun, sous prétexte que tout cela est dépassé »<sup>20</sup>. Elle identifie finalement ce qui lui apparaît les principaux problèmes au sein de la

<sup>19</sup> Une pro-province est un territoire qui n'est pas juridiquement autonome comme les autres provinces canoniques. Elle dépend encore largement de l'administration centrale de la congrégation.

<sup>20</sup> SCA SNJM, G2.24/6.1.1, Rapport de Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 6 janvier 1967, p. 8.



congrégation : l'activisme qui oublie la vie de prière, la diminution de « l'acceptation surnaturelle de l'autorité », la capitulation des supérieures face au désir d'indépendance de certains sujets, l'affaiblissement du sens de la pauvreté ainsi que le fléchissement de la vie commune.

Le texte de Mère Marie-du-Saint-Sacrement démontre que la réforme de l'éducation au Québec touche un grand nombre de sœurs, affecte plusieurs maisons d'enseignement, mais qu'elle ne représente pas une menace majeure au moment du 24<sup>e</sup> Chapitre général. Son analyse repose sur la conviction que le changement doit d'abord passer par la réforme des aspects proprement religieux, dans une continuité de ce qui s'est toujours fait. Elle avait d'ailleurs clairement exprimé cette position dans sa lettre circulaire préparatoire au chapitre en écrivant qu'il fallait avant tout « scruter les visées de l'Esprit, pour y découvrir le véritable aspect de la congrégation »<sup>21</sup>. Elle y ajoutait que l'autorité dans une congrégation demeurerait un facteur irremplaçable de cohésion entre ses membres dans un moment aussi important. Elle termine en rappelant l'influence de l'Esprit Saint qui anime le « Corps Mystique », l'autorité est essentiellement réalisatrice d'union. « C'est elle qui condense les aspirations de toute une communauté et exprime, par des formes neuves, le retour aux sources évangéliques et à la fidélité de l'intuition originale »<sup>22</sup>.

Selon la supérieure générale, le défi n'est donc pas foncièrement à l'extérieur de la congrégation, mais à l'intérieur. Le nombre de religieuses atteint un sommet en septembre 1966 avec 4211 professes. Le taux de persévérance des postulantes demeure relativement stable à 50%. Certes, elle ajoute un petit bémol, mais elle n'y voit pas globalement de danger :

Bien qu'il faille nous interroger sur les causes de la diminution sensible d'entrées au postulat depuis deux ans, il faut remercier le Seigneur des

<sup>21</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de mère Marie-du-Saint-Sacrement, janvier 1967.

<sup>22</sup> *Ibid.*

vocations solides qu'il nous a données durant ce quinquennat. Pour la persévérance des postulantes et des novices, il ne faut pas s'alarmer outre mesure de ces départs, puisque le noviciat est le temps d'épreuve où les candidates étudient leurs aptitudes à la vie religieuse.<sup>23</sup>

Pour ce qui est du nombre d'institutions d'enseignement, il demeure, toutes proportions gardées, à peu près le même, et les missions étrangères augmentent. Le Québec compte davantage de fermetures d'écoles et de couvents, mais l'impact se fait sentir dans toutes les provinces canoniques ce qui en atténue l'effet sur les sœurs. Il n'y a donc pas péril en la demeure aux yeux de la dirigeante. La crise religieuse que traverse la société est connue et dénoncée, mais une première étape de sa solution passe par la correction des irrégularités des membres. Le contexte scolaire devient une sorte d'épreuve purificatrice. À partir des corrections apportées à la régularité des membres, le nouvel exemple donné aux laïcs ne pouvait être que positif. Il ne fallait donc pas tomber trop rapidement dans les idées courantes d'émancipation et se garder de voir la fin de l'œuvre d'enseignement. Les besoins scolaires toujours plus grands étaient là pour le prouver. Grâce à une formation plus poussée, adaptée et spécialisée, un rythme de vie religieuse et professionnelle souple et équilibré ainsi que des ressourcements spirituels plus fréquents, les SNJM passeraient à travers cette période de changement. Le généralat interprète donc la réalité communautaire d'abord à travers l'appel au renouveau des états de perfection tels que Vatican II le demande. Il n'est pas certain que les sœurs de la base partagent cette vision, mais elle s'impose clairement dans les écrits officiels.

La directrice générale des études, Mère Joseph-de-la-Providence, pose aussi son regard sur la situation de l'éducation dans le contexte de la Révolution tranquille. Elle constate que les structures matérielles et administratives de l'organisation scolaire des SNJM, mais également les programmes d'étude et les méthodes pédagogiques se sont

<sup>23</sup> SCA SNJM, G2.24/6.1,1, Rapport de Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 6 janvier 1967, p. 2 et 3.

transformés de façon radicale durant la période<sup>24</sup>. Le Rapport Parent fixe des normes pour les qualifications des professeurs, mais comme le rappelle la directrice des études, la congrégation n'a pas attendu la publication des recommandations officielles pour amorcer le perfectionnement des religieuses (tableaux 5.1, 5.2 et 5.3). Elle dévoile le bilan de l'évolution du niveau de qualification que nous pouvons synthétiser en trois tableaux :

**Tableau 5.1: Qualifications du personnel enseignant, secteur langue française du Québec, 1961-1966**

Année	Doctorat	Licences	M.A	Bacc. ès. Art	Bacc. Spéc.	Bacc. Péd.	Brevet A	Brevet B	Brevet C
1961	1	58	5	30	57	66	73	42	48
1966	5	128	14	51	97	188	221	123	18

Source: SCA SNJM, G2.24/6.1,2

**Tableau 5.2: Qualifications du personnel enseignant, secteur langue anglaise, 1961-1966**

Année	Maîtrise	Baccalauréats	Brevets	Certificats
1961	8	31	50	2
1966	14	43	60	4

Source: SCA SNJM, G2.24/6.1,2

<sup>24</sup> SCA SNJM, G2.24/6.1,2, Rapport de Mère Marie-Joseph-de-la-Providence, 7 janvier 1967, p. 1.



**Tableau 5.3: Qualifications du personnel enseignant, secteur musique, 1961-1966**

Année	Doctorat	Licences et dipl. en composition	Maîtrise	Baccalauréat
1961	3	9	9	34
1966	3	12	12	53

Source: SCA SNJM, G2.24/6.1,2

Comme Mère Joseph-de-la-Providence le dit, « le capital humain constitue la richesse première de la communauté »<sup>25</sup>. Il faut le mettre en état de donner son plein rendement afin de répondre aux besoins de la société, d'assurer l'intérêt de la congrégation ainsi que celui de l'Église. Là encore, dans le témoignage de la directrice, la réforme est préoccupante, mais pas alarmante. La célérité avec laquelle la directrice générale des études poursuit la mise à niveau des religieuses indique que les SNJM ne sont pas des spectatrices, mais bien des agentes actives de leur propre réussite et de leur intégration dans le monde scolaire. La directrice des études note avec lucidité que la conception habituelle de la vie active doit être abandonnée. Que cela soit dans les institutions restées indépendantes ou dans le secteur public, les religieuses vont collaborer avec les laïcs, toujours plus nombreux. Elle termine sa présentation en se montrant satisfaite des progrès obtenus, mais elle observe que « ce n'est pas encore le temps de se complaire. Les SNJM doivent garder les yeux fixés sur l'avenir, car « la prévoyance, pour être efficace, doit couvrir un minimum de dix années »<sup>26</sup>. Rien, dans un tel discours, ne laisse présager une vision négative de la place des SNJM dans le monde scolaire.

Tout comme l'annonce du Concile avait semé l'espérance de l'*aggiornamento*, celle d'une réforme de l'enseignement était reçue, du moins au départ, positivement par

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 8.



plusieurs SNJM<sup>27</sup>. Les religieuses y voyaient, comme tant d'autres enseignants, la possibilité d'investir un champ éducatif renouvelé, avec la promesse de pouvoir développer la personnalité intégrale de l'enfant, à la lumière d'un nouvel humanisme chrétien<sup>28</sup>. Les SNJM n'attendent pas passivement les décisions gouvernementales: comme la plupart des membres de l'Église, elles se joignent aux grands débats de société qui secouent le Québec<sup>29</sup>. Les différentes consultations publiques lancées dans la veine des enquêtes gouvernementales permettent aux congrégations religieuses d'exprimer leurs positions. Les communautés s'inspirent des textes conciliaires qui rappellent que « la dignité de l'homme exige de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure »<sup>30</sup>. Fortes de ce nouveau droit de parole, elles l'utiliseront abondamment dans les années qui vont suivre.

La congrégation, comme groupe de femmes consacrées, s'appuie sur sa riche expérience professionnelle afin de contrôler son champ apostolique. Elle le fait en son nom propre ou comme membre d'une association officielle. Ainsi, on retrouve des traces de la participation des SNJM à l'élaboration de mémoires au sein de l'Association des religieuses enseignantes du Québec (AREQ), de la Fédération des Collèges classiques (FCC) et de la Fédération des Écoles normales (FEN). L'union des sœurs éducatrices est particulièrement intéressante puisqu'il s'agit d'un regroupement associatif construit sur les bases communes du genre et de la profession. L'AREQ, fondée en 1957 par la CRC, est formée de supérieures des communautés féminines enseignantes au Québec, des directrices d'études ainsi que

<sup>27</sup> Par contre, certaines s'y opposent dès le départ come sœur Camille-André qui déclare « C'est un rapport élaboré théoriquement, en marge du concret et des possibilités pratiques du Québec actuel ». SCA SNJM, L223a/B1,9, « En marge du Rapport Parent », s.d.

<sup>28</sup> Cette vision rejoint largement celle exprimée aussi par les frères éducateurs. Voir Turcotte, *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs*, p. 104.

<sup>29</sup> Gilles Routhier, « Le pari d'un catholicisme citoyen », *Studies in religion/Sciences religieuses*, vol. 38, no 1 (2009), p. 113-134.

<sup>30</sup> GS, *L'Église et la vocation de l'homme*, « Chapitre 2 : La communauté humaine », no. 31, responsabilité et participation.

des religieuses enseignantes. L'association prend position dans toutes les situations où l'intérêt du groupe est concerné. L'AREQ dépose sept mémoires entre 1962 et 1970 auprès de différentes instances gouvernementales<sup>31</sup>. D'autre part, les enquêtes effectuées au sein du regroupement des sœurs enseignantes démontrent qu'elles sont parfaitement conscientes des événements qui se déroulent au Québec, de la détérioration de leur position de contrôle dans la sphère éducative, de la précarité nouvelle de leurs institutions et de la situation vécue au sein des autres congrégations enseignantes.

Le mémoire présenté à la Commission Parent et qui fait l'objet d'une diffusion assez large auprès des congrégations religieuses et du public implique de nombreuses SNJM<sup>32</sup>. L'AREQ a rapidement mis en place une commission préparatoire afin d'échafauder un mémoire. Mère Joseph-de-la-Providence, la directrice des études, occupe un poste important au sein du Conseil central de rédaction. On compte aussi quatre autres religieuses de la congrégation dans les différents comités actifs dans la région montréalaise<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> SCA SNJM, G16/A,3, Bilan de l'AREQ, septembre 1971. Les mémoires sont: *Mémoire déposé à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement en 1962 sur l'œuvre d'éducation des religieuses dans les divers secteurs de l'enseignement*, rédigé par des directrices d'études, des comités *had hoc* formé de religieuses et présenté à la Commission Parent; *Mémoire présenté sur les priorités en éducation en 1966 sur les besoins prioritaires en éducation au Québec*; *Mémoire en vue d'une commission des religieuses du Québec en 1966*, rédigé par 4 religieuses de communautés différentes sur la nécessité d'une commission diocésaine des religieuses auprès de l'évêque présenté à la commission diocésaine de pastorale de Québec; *Mémoire conjoint de l'AREQ et de la fédération des frères enseignants en 1966 sur l'enseignement confessionnel et ses exigences*; *Mémoire sur le bill 21 et l'enseignement privé en 1967* rédigé par un comité *had hoc* de 7 religieuses sur l'examen de certains principes mis en cause dans le bill 21 sur la reconnaissance du secteur privé, présenté au comité parlementaire d'éducation; *Mémoire présenté sur la situation de la femme au Canada en 1967*, rédigé par un comité *had hoc* de 4 religieuses sur la promotion sociale de la femme canadienne française, présenté aux membres de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada; *Mémoire sur la loi de l'enseignement privé de formation générale en 1968*, présenté par un comité *had hoc* de 5 religieuses sur projet de loi concernant la reconnaissance des institutions d'enseignement privé et présenté au comité parlementaire d'éducation.

<sup>32</sup> AREQ, *Mémoire de l'Association des Religieuses Enseignantes du Québec à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement*, juin 1962, 192 p.

<sup>33</sup> La directrice du Collège Jésus-Marie, sœur Joseph-du-Saint-Sacrement dirige la section consacrée au cours classique et sœur Marie-Stéphane, la directrice-fondatrice de l'École de musique Vincent-

La participation des SNJM à la FCC classiques est aussi importante. Que cela passe par la participation de la supérieure générale, Mère Marie du Saint-Sacrement ou de la directrice du Collège Jésus-Marie, sœur Joseph-du-Saint-Sacrement, les SNJM se positionnent très rapidement comme des actrices de la sauvegarde des collèges féminins, des institutions qui commencent à peine à sortir de l'ombre faite par les collèges masculins, beaucoup plus anciens<sup>34</sup>. Outre son mémoire déposé lors de la Commission Parent, la FEC en dépose deux autres sur le financement des institutions<sup>35</sup>. Bien qu'il soit difficile de distinguer la contribution spécifique des SNJM, on peut noter que la mise en garde contre une action gouvernementale rapide et unilatérale découle directement de suggestions proposées par la directrice du Collège Jésus-Marie : « il y aura lieu cependant de surveiller la mise en application à l'emporte-pièce par un ministère de l'éducation à juste titre anxieux de mettre de l'ordre dans la maison, et enclin à agir d'autorité, là où les cadres locaux sembleront peu dynamiques »<sup>36</sup>. De plus, dans le préambule du mémoire de 1962 qui porte sur l'acceptation des conditions d'évolution de la société, ce sont les SNJM qui ont particulièrement tenu à ce que le texte mentionne l'attachement de la FCC au caractère chrétien et catholique, leur souci de former l'homme complet, particulièrement sur le plan des vertus morales à la formation de la sensibilité et de la volonté<sup>37</sup>.

---

d'Indy, pilote celle consacrée aux écoles musicales. Notons aussi la présence de sœur Louis-Eugène dans le comité des Instituts familiaux, sœur Marie-Rose Émilie dans la section des Écoles normales.

<sup>34</sup> ChCJM, 24 avril 1964.

<sup>35</sup> BA-CADRE, pièce 375.151, *Mémoire de la fédération des collèges classiques au Ministère de l'éducation, concernant certaines mesures gouvernementales, prévues et à prévoir, relatives au financement des collèges classiques*, 27 janvier 1966 70 p.; pièce 340.36, *Mémoire présenté par la fédération des collèges classiques à l'honorable Paul Gérin-Lajoie, ministre de l'éducation*, Le 8 mars 1966, 146 p.

<sup>36</sup> SCA SNJM, G16/A,3, Lettre de mère Joseph-de-la-Providence à sœur Marie-Jeanne-Alexandre, c.n.d., 13 février 1966.

<sup>37</sup> SCA SNJM, L223a/B1,9, Note manuscrite de mère Joseph-du-Saint-Sacrement, s.n.j.m. à Florian Larivière, s.j., (une autre main, a ajouté 1962 à la mine).



Loin d'attendre passivement la publication des recommandations du Rapport Parent, les directrices de collèges et les supérieures générales en analysent les conséquences possibles pour leurs maisons lors d'une réunion à huis clos<sup>38</sup>. Avec l'annonce prochaine de la nomination d'un ministre titulaire de l'éducation, elles considèrent que trop de pouvoirs se retrouvent en un seul homme. Le rapport trace un vaste programme d'enseignement à l'usage des masses. Cela, en soi, ne pose pas de problème. Par contre, il avance « sans se préoccuper des objectifs particuliers de tel ou tel groupe d'éducateurs »<sup>39</sup>. Les responsables des collèges de filles soulignent leur souci d'orienter les étudiantes vers certaines valeurs. Le modèle éducatif, tout comme la charité qui l'inspire donnent des couleurs propres aux institutions des congrégations religieuses. Les membres de la FCC considèrent leurs collèges comme un « enrichissement pour la société [...] que le gouvernement semble être prêt à sacrifier au profit de lieux co-éducationnels (mixtes) régionalisés »<sup>40</sup>. Les SNJM, comme les autres représentantes, croient à « l'utilité, voire à la nécessité de l'existence de maisons exclusivement féminines, du niveau pré-universitaire et secondaire, au moins, pour répondre à certaines exigences psychologiques, sociales ou autres »<sup>41</sup>.

Les religieuses s'entendent sur un plan d'action qui comprend une série de rencontres avec les autorités municipales, régionales et provinciales afin de défendre leurs positions; une insertion des sœurs enseignantes et des congrégations religieuses dans les nouvelles commissions scolaires; elles discernent aussi l'importance de proposer des religieuses pour la mise en marche du système<sup>42</sup>; elles soulignent l'enjeu de ne pas assister les bras croisés aux transformations et certaines d'entre elles doivent

---

<sup>38</sup> SCA SNJM, L223a/B1,9, Rapport Parent, rencontre des directrices, 16 mai 1963.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> SCA SNJM, L223a/B1,9, Recommandations adoptées par les membres des collèges classiques féminins, 16 mai 1963.



devenir des spécialistes de « l'opération 55 »<sup>43</sup>; au sujet de l'opération 30<sup>44</sup>, elles doivent vendre l'idée que certaines maisons des communautés féminines peuvent devenir le point de départ de quelques-uns de ces nouveaux collègues. Il faut donc mettre de côté les anciennes concurrences, se grouper à plusieurs pour réaliser ce niveau là où la chose est possible. Les congrégations doivent prendre l'initiative de provoquer la constitution des corporations provisoires appelées à former des établissements collégiaux.

Enfin, les SNJM joignent les rangs de la Fédération des Écoles normales en 1964<sup>45</sup>. Pour les religieuses, la naissance de cette organisation « correspond à un désir exprimé depuis longtemps dans la congrégation, car elle va permettre aux écoles normales privées de mieux tirer leur épingle du jeu dans le contexte de la réforme de l'éducation »<sup>46</sup>. La FEN présente d'ailleurs un mémoire tardif au Ministère de l'Éducation afin de ne pas être écartée du processus de réflexion quant à l'avenir du domaine de la formation des maîtres.<sup>47</sup> Tout en saluant les témoignages favorables adressés par le Rapport Parent aux écoles normales<sup>48</sup>, la FEN reconnaît l'importance de certains regroupements, la nécessité de l'amélioration et de l'uniformisation de la formation, mais elle souligne aussi du même souffle, l'inexactitude de certains commentaires sur les écoles normales de filles, l'expertise des religieuses, les

<sup>43</sup> Il s'agit du projet de la réorganisation des commissions scolaires du Québec (en dehors de l'île de Montréal).

<sup>44</sup> La création de ce qui deviendra en 1968 les CÉGEPS.

<sup>45</sup> FEN, 8P520 :01/29, Lettre d'adhésion de l'École normale Marie-Rose de Disraëli, 24 juin 1964; FEN, 8P-520 :01/15, Lettre d'adhésion de l'École normale Eulalie-Durocher, 12 juin 1964; FEN, 8P-520 :01/71, Lettre d'adhésion de l'École normale Sainte-Marie-des-Anges, 21 juin 1964; FEN, 8P-520 :01/33, Lettre d'adhésion de l'École normale Mgr-Émard, 30 juin 1964.

<sup>46</sup> FEN, 8P-520 :01/15, École normale Eulalie-Durocher, Lettre de sœur Marie-Rose-Émilie à Maurice O'Bready, 11 mars 1964; FEN, 8P-520 :01/71, Un propos similaire est tenu par la directrice de l'École normale Sainte-Marie-des-Anges, Lettre de sœur Marie-Rose-de-l'Enfant-Jésus à Maurice O'Bready, 17 mars 1964.

<sup>47</sup> FEN, 8P-660/2, *Mémoire au ministère de l'éducation par la Fédération des écoles normales*, 8 janvier 1965.

<sup>48</sup> Particulièrement les points 396 et 434 du tome II du Rapport.

sacrifices consentis par les congrégations pour fonder les écoles et les entretenir, dans un contexte de soutien anémique de l'État québécois.

Le mémoire de sœur Aline-Marcelle présenté devant la Commission Rioux s'inscrit aussi dans ce mouvement de prise de parole, mais dans la réalité propre à l'École de musique Vincent-d'Indy (EMVDI)<sup>49</sup>. Celle qui succède à sœur Marie-Stéphane en 1967 à la tête de l'EMVDI connaît bien la position des universités face aux écoles congréganistes à partir de son expérience avec l'Université de Montréal. Les Facultés de musique les considéraient comme un « dédoublement inutile et préjudiciable à la qualité de l'enseignement »<sup>50</sup>. En janvier 1968, sœur Aline-Marcelle se présente devant la commission d'enquête pour défendre l'École et son projet éducatif<sup>51</sup>.

Dans son mémoire, elle mentionne qu'elle vient « repousser une insinuation qui paraît englober l'École Vincent-d'Indy dans l'accusation d'être rétrograde ». Elle explique donc le lent travail de récupération des diplômes fait par l'Université qui a mené, en 1960, au retrait de la licence en composition musicale et des autres grades supérieurs. Elle souligne, ensuite, la richesse et la diversité des programmes musicaux offerts par les communautés religieuses et l'impact de ces dernières sur « l'essor de la musique au pays ». Elle questionne la volonté de l'État de faire table rase des ententes du passé et de l'injustice de ne pas reconnaître les efforts consentis depuis plusieurs décennies par les congrégations. Elle termine en rappelant son désir de « continuer,

---

<sup>49</sup> Née à Disraéli en 1922, Sœur Stella Plante (Aline-Marcelle), obtint sa Maîtrise en 1951 et en 1958, une Licence en musique de l'Université de Montréal. En plus de cela, elle compléta une formation en orgue et en harpe. En 1965, elle se retrouve à Paris pour y préparer sa thèse de Doctorat en musicologie.

<sup>50</sup> Gilles Gariépy, « Les facultés de musique devant la Commission Rioux : Intégrer l'enseignement musical au système scolaire, supprimer les écoles spécialisées en musique », *Le Devoir*, 14 novembre 1967.

<sup>51</sup> SCA SNJM, L222b/C3.6, Sœur Stella Plante, s.n.j.m., *Mémoire de l'École Vincent-d'Indy présenté à la Commission Rioux*, décembre 1967.

l'œuvre magnifique de sœur Marie-Stéphane [...] et faire progresser la musique avec la coopération de tous »<sup>52</sup>.

Cette défense du modèle des SNJM s'articule sur un devoir, celui d'assurer la pérennité de l'œuvre de la fondatrice de l'École, sur le respect de certains droits acquis, ceux-là appuyés par la démonstration d'un bilan économique, socioculturel et éducatif élogieux, de même que sur un souci constant d'innovation et un esprit d'ouverture face à tout ce qui pouvait être proposé. Sœur Aline-Marcelle et les autres SNJM devaient néanmoins se battre contre une décision d'État qui dépassait l'existence stricte de l'École et de la congrégation.

Le gouvernement Lesage tente, en 1969, de mettre fin à la multiplication des structures scolaires sur l'île de Montréal. La restructuration envisagée en commissions scolaires unifiées dans le Bill 62 provoque rapidement des débats importants<sup>53</sup>. Actives dans la grande région montréalaise, les SNJM voient ce projet de loi comme une menace au statut confessionnel traditionnel du système scolaire. Les sœurs font parvenir au Ministre de l'Éducation, mais aussi aux députés des circonscriptions électorales d'Outremont et de La Prairie, un mémoire qui dénonce la « neutralité du système proposé par le Bill 62<sup>54</sup>. Aux yeux des SNJM, il supprime le droit à la dissidence pour toute minorité et le statut légal des deux communautés de base tel que convenu par l'A.A.N.B. Dans le mémoire, les SNJM s'identifient et parlent au nom de la population québécoise :

Parents, éducateurs pasteurs, contribuables, nous agissons comme membres d'une communauté de croyants. L'Église catholique a défini, pour elle-même, sa conception de l'éducation, en respectant les libertés fondamentales des personnes, de toute croyance ou religion, des droits d'autres communautés et

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>53</sup> Gagnon, *Histoire de la commission des écoles catholiques de Montréal*, p. 248.

<sup>54</sup> SCA SNJM, G16/A,3,1, Le Bill 62, s.l., s.d. Une note manuscrite précise que le document a été posté à l'attention du Ministère de l'Éducation, de la Commission d'étude du bill ainsi que des députés d'Outremont et de La Prairie.

les exigences du bien commun. C'est cette conception catholique que nous endossons. Nous jugeons de notre intérêt et de notre devoir d'intervenir.<sup>55</sup>

Les religieuses n'attaquent pas le projet de loi sur toutes ses dimensions. Elles sont favorables à plusieurs aspects de la restructuration, dont la démocratisation du système, la participation plus grande des parents ainsi que la correction de l'injustice subie par plusieurs francophones dans des zones de l'île où ils sont minoritaires. Toutefois, le caractère distinctif de l'école catholique doit demeurer. Non seulement par la présence d'un enseignement proprement religieux, mais par un esprit chrétien qui doit se retrouver dans toute la vie de l'école, dans son ordonnance, dans la philosophie de l'éducation qui l'anime, dans ses conceptions pédagogiques. Après avoir cité un extrait de la déclaration sur l'éducation *Gravissimus Educationis*, les SNJM proclament : « Nous choisissons une école et une éducation dont le fil conducteur est la vision chrétienne de la personne humaine, des fins de l'éducation, vision qui détermine un choix et une hiérarchie de valeurs »<sup>56</sup>.

Les SNJM refusent donc ces écoles qu'elles qualifient de « lieux multiconfessionnels délétères à l'atmosphère vide de témoignages chrétiens »<sup>57</sup>. Elles exigent que le projet de loi no 62 soit amendé afin de « maintenir dans le territoire de l'île de Montréal des commissions scolaires et des écoles catholiques »<sup>58</sup>. Elles terminent en ajoutant qu'un système confessionnel comme celui-là se doit de compter aussi sur des institutions catholiques spécialement chargées de recruter et de former des maîtres qui répondent aux besoins et qui comprennent l'essence de la culture catholique. Ces écoles de maîtres doivent être reconnues et correctement subventionnées.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*



Qu'elles s'articulent sur une question provinciale (le système d'éducation), régionale (les commissions scolaires) ou locale (les institutions privées), les interventions des SNJM témoignent d'une volonté de prendre position sur la place des femmes consacrées dans ce monde de l'éducation, sur les aspects de la réforme qui touchent leur apostolat et aussi sur la place du religieux dans la société ou dans la sphère éducative. Pourtant, l'engouement initial des membres de la congrégation se trouve peu à peu brisé par des décisions qui déconcertent les autorités religieuses. La rapidité de certains décrets gouvernementaux qui ne semblent pas tenir compte des demandes des religieuses confondent certaines prises de position passées et donnent l'impression que leurs paroles se trouvent déclassées par celles des différents groupes laïcs qui désiraient faire table rase d'un certain passé. La structure ecclésiale cherchera à sauver l'essentiel de son influence, mais cela se fera en partie sans les femmes consacrées.

## 5.2- Une réforme de l'éducation sur le dos des religieuses? Le cas des SNJM et de leurs institutions scolaires privées

### 5.2.1- *Regard sur un processus d'exclusion.*

L'Église et les communautés religieuses ne semblent pas avoir mesuré correctement la volonté de transformations radicales de la société et du gouvernement de Lesage et elles sont prises de court par la rapidité des changements. Certains historiens décrivent le retrait de l'Église du domaine éducatif comme une chute rapide, et sans résistance, d'une organisation séculaire<sup>59</sup>. Pourtant, à y regarder de plus près, on constate que les effets de la réforme de l'éducation lors de la Révolution tranquille ne furent pas les mêmes pour l'épiscopat et les religieuses. Pour bien comprendre les

<sup>59</sup> Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, p. 158.

tenants et aboutissants de la situation, il faut tenir compte des enjeux pour les deux groupes.

De tous les domaines d'intervention de l'Église catholique, l'éducation matérialisait pour le clergé le « lieu naturel de la formation spirituelle et de l'endoctrinement (au sens neutre) aux idéologies de l'Église. Il y trouvait aussi une manière détournée mais efficace d'assurer son pouvoir sur la vie civile »<sup>60</sup>. La série de projets législatifs en éducation annoncés en 1961 fait craindre à l'épiscopat une déconfessionnalisation et une étatisation de l'école. La prise en charge de l'éducation publique en dehors de l'influence de l'Église est donc mal acceptée par plusieurs évêques. Pourtant, plusieurs membres du clergé masculin perçoivent le Rapport Parent comme un « prolongement du Concile, puisqu'il fait explicitement confiance aux laïcs et se situe dans une perspective de l'Église d'aujourd'hui, pas celle de la Contre-Réforme »<sup>61</sup>.

L'épiscopat négociera donc en catimini des amendements au projet de loi 60. Afin d'y voir plus clair, les évêques s'entourent d'une équipe de prêtres séculiers et de religieux spécialistes des questions scolaires. Présidée par l'abbé Jean-Paul Charbonneau, directeur de la section classique à la Commission des écoles catholiques de Montréal, cette commission composée des abbés Jean-Baptiste Comeau et Jean Rondeau, de Richard Arès, s.j. et de Marcel de Grandpré, c.s.v. ne compte aucune femme<sup>62</sup>. Cette *Commission sacerdotale provinciale de l'éducation catholique* propose aux dirigeants de l'Église des accommodements. « La personne allait pour ainsi dire devenir le compromis sociétal par lequel on passait d'un régime privilégiant l'ordre et la hiérarchie à un nouveau mode de régulation sociale favorisant l'épanouissement de la personne ainsi que le pluralisme social »<sup>63</sup>. À la lumière des enseignements de Vatican II, le cardinal Léger fait sienne cette idée. Il

<sup>60</sup> Meunier et Warren, *Sortir de la « Grande noirceur »*, p. 149.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>62</sup> Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. III, tome 2 : *Le XX<sup>e</sup> siècle*, p. 256.

<sup>63</sup> Meunier et Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur »*, p. 157.

convainc ses confrères qu'une autre structure, celle-là en dehors de l'Église, puisse soutenir ses objectifs. Cette prise de position pèsera lourdement dans la balance. L'entente entre les deux pouvoirs stipule que l'épiscopat continue de régir ses institutions scolaires à la condition de respecter les normes et règles élaborées par le ministère. En échange, le gouvernement maintient la confessionnalité du système public. La hiérarchie préserve donc, à court terme, sa position stratégique dans le système scolaire<sup>64</sup>. Qu'en est-il des religieuses?

La garantie du maintien de l'école confessionnelle et la conversion de l'épiscopat à l'étatisation de l'éducation cachent mal le fait que tout le processus de négociation s'est fait sans les religieuses enseignantes, malgré une tradition éducative ancienne. En décembre 1964, dans une conférence donnée à des religieuses enseignantes et aux novices à la maison mère, la directrice des études, Mère Joseph-de-la-Providence, explique les recommandations, connues à ce jour, de la Commission Parent. Elle parle d'une révolution complète des méthodes d'enseignement et de l'importance de l'enfant, au cœur de l'acte éducatif et des rythmes variés d'apprentissage. Puis, elle s'épanche longuement sur le sort réservé aux pensionnats, aux écoles normales, aux instituts familiaux et collèges de la congrégation. À ce propos, elle avoue ne rien savoir sauf sur le fait que chaque institution reconnue devra s'organiser sous forme d'une corporation distincte de la congrégation. Elle espère que le gouvernement fera appel aux institutions des SNJM et à l'expérience des sœurs. Elle termine avec un constat :

Quelle sera la solution? Personne ne le sait. Vous pouvez d'ailleurs croire raisonnablement que les autorités de la communauté étudient la situation et prendront les décisions qui leur sembleront les meilleures au moment opportun, lorsqu'elles le sauront. Les responsables de l'éducation dans la province, ministre, sous-ministres et autres, sont des personnes respectables. Nous n'avons pas le droit de juger que leurs actes sont répréhensibles pour la simple raison qu'ils nous contrarient. À plus forte raison, la charité chrétienne nous défend de les taxer de communistes ou de laïcistes. Surveillons les

<sup>64</sup> Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. III, tome 2 : *Le XX<sup>e</sup> siècle*, p. 258.



termes que nous employons en parlant d'eux, et prenons le temps de dire au moins, monsieur...<sup>65</sup>

Venant d'une personne qui a occupé différentes fonctions au sein du Département de l'Instruction publique, un tel aveu n'a rien pour rassurer son auditoire<sup>66</sup>. Le propos laisse entendre que les religieuses sont en marge du processus décisionnel contrôlé par des fonctionnaires laïcs. Elle a beau appeler à la patience et au respect, le simple fait qu'aucune indication ne parvienne aux religieuses avant la publication des principaux aspects des rapports Parent et Rioux dans les journaux en dit long<sup>67</sup>. On peut suivre ici Thérèse Hamel qui parle de la marginalisation volontaire des religieuses. À partir de l'exemple des Écoles normales, elle affirme que le gouvernement a soufflé le chaud et le froid pendant plusieurs années, laissant miroiter l'espoir que certaines d'entre elles allaient poursuivre une mission éducative. Toutefois, le travail de Thérèse Hamel ne porte que sur les écoles normales. Ce que nos travaux laissent voir, c'est que la très vaste majorité des institutions postsecondaires des religieuses n'ont jamais fait partie des plans du gouvernement qui a préféré les laisser mourir d'elles-mêmes<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> SCA SNJM, G16/A3,4, Conférence de mère Joseph-de-la-Providence, décembre 1964.

<sup>66</sup> SCA SNJM, À la mémoire de sœur Lucille Parent (M.-Joseph-de-la-Providence), décédée subitement à Pierrefonds, le 21 octobre 1977, p. 3. En plus de ses fonctions au sein de la congrégation, Mère Joseph-de-la-Providence a occupé, de 1952 à 1964, les fonctions de membre du comité d'histoire, de la commission des écoles maternelles, de la commission des écoles secondaires, du comité de régie des Écoles normales et du conseil d'administration de l'Association d'éducation du Québec.

<sup>67</sup> « Les fondements d'une vaste réforme de l'enseignement des arts », *Le Devoir*, 20 septembre 1968: « Nous apprenons aujourd'hui par les journaux le sort de notre école », même date, SCA SNJM, L222a/A,7, *Chroniques du département musical*, vol. 7, p. 1154; L222a/C,3, Page extraite du Rapport Rioux, 26 mars 1969.

<sup>68</sup> Hamel, « Les religieuses enseignantes auraient-elles fait la Révolution tranquille si on leur en avait laissé le temps? », p. 150 et 165. Les études de Marie-Paule Malouin et Claudine Beaudoux abordent des dimensions différentes, mais arrivent à des conclusions similaires. Voir « Les rapports entre homme et femme et le processus de laïcisation dans la formation des maîtres », « La laïcisation de l'école publique québécoise entre 1939 et 1969 : un processus de masculinisation », *Historical studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation*, vol. 4, no 1 (printemps 1992), p. 1-29; Claudine Beaudoux, « Effets de laïcisation et de mixité sur le nombre de femmes responsables d'établissements scolaires du Québec de 1958 à 1985 », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. XVII, no 1 (1991), p. 1-24.



### 5.2.2- Les Écoles normales des SNJM

L'analyse du réseau des écoles normales de la congrégation offre justement l'occasion de vérifier une telle idée. Le monopole de la Congrégation de Notre-Dame sur la formation des maîtres à Montréal n'avait pas permis aux SNJM d'ouvrir leur première école normale sur l'île et elles en avaient fondé une à Valleyfield en 1908<sup>69</sup>. Outre le scolasticat-école normale situé à la maison mère et fréquenté surtout par des postulantes et des novices, la congrégation avait développé dans plusieurs de ses couvents ruraux des sections normales qui décernaient des brevets élémentaires ou complémentaires ainsi qu'un diplôme d'enseignement après la 9<sup>e</sup> année<sup>70</sup>. Avec la réforme de la formation des normaliennes en 1953, l'obligation d'une onzième année de fréquentation scolaire et la création des brevets A, B et C, la congrégation amorce un virage majeur dans la mise à niveau de ses membres. Toutefois, la dispersion des écoles normales dans les provinces canoniques des SNJM entraîne la problématique de la dissémination des effectifs compétents. Les autorités comprennent que la congrégation ne pourra pas conserver toutes ses écoles normales. Il faudra les regrouper afin d'y assurer une qualité pédagogique<sup>71</sup>. La congrégation proposera donc une solution qui régionalisera l'enseignement des maîtres sur deux pôles, l'un sur la Rive-Sud et l'autre, dans l'île de Montréal.

Bien que le pôle campivallencien de formation des maîtres soit le plus ancien de la congrégation, son positionnement géographique excentrique au sud-ouest de l'île de Montréal l'isole de l'axe historique Montréal-Longueuil. De plus, des transformations socioéconomiques majeures affectent la zone. En effet, depuis l'ouverture du Pont Champlain en 1952, cette région de tradition rurale se transforme. Elle devient la première couronne sud de banlieues de Montréal et elle accueille les nouvelles

<sup>69</sup> Dufour et Dumont, *Brève histoire des institutrices au Québec*, p. 98.

<sup>70</sup> Hamel, *Le déracinement des écoles normales*, p. 36.

<sup>71</sup> SCA SNJM, G16/b13,1, Correspondance du bureau des études, 1906-1970, Lettre de Mère Joseph-de-la-Providence à Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 29 novembre 1965.

familles de la classe moyenne<sup>72</sup>. Au même moment, le pôle industriel textile de Valleyfield connaît certaines difficultés et la clientèle scolaire des institutions locales des SNJM chute au point de nuire au développement de nouveaux projets éducatifs<sup>73</sup>. Il y a donc à la fois des facteurs géographiques, mais aussi historiques, éducatifs, socioéconomiques et démographiques qui guident les choix. Les différents rapports de la commission de l'éducation, formée après le 24<sup>e</sup> Chapitre général et remis entre 1967 et 1971 confirment ces orientations. La décision n'a pas été prise sur un coup de tête. Dans cinq des huit procès-verbaux que l'on retrouve dans les archives, le comité tergiverse longuement sur la question du sacrifice ou non des petites maisons de formation éloignées, celles de Disraëli et de Valleyfield.

Située dans la province de Sherbrooke, l'École normale Marie-Rose de Disraëli sera la première à subir les conséquences de cette décision. Ouverte depuis 1956<sup>74</sup>, l'institution, la plus petite du genre pour la congrégation, vivait déjà depuis quelque temps<sup>75</sup>. Les exigences du gouvernement qui annonce l'abolition prochaine du brevet B, le relatif isolement de cette école par rapport au centre décisionnel et apostolique de la congrégation ainsi que sa rentabilité économique toujours à faire, imposent au principal de l'école et à la supérieure générale de fermer l'institution<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Jean-Charles Fortin, *La Montérégie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 125 et *supra*.

<sup>73</sup> SCA SNJM, G16/B13,4, Lettre d'un groupe de parents demandant l'ouverture d'un cours classique, 1956.

<sup>74</sup> SCA SNJM, G03/A1,21.515, Contrat d'école normale, 4 juillet 1956.

<sup>75</sup> SCA SNJM, G03/A1, 24.324, Actes et délibérations du Conseil général, 3 octobre 1964: « Pour l'École normale Marie-Rose à Disraëli, refus de faire paver la cour des élèves parce que l'avenir de cette école normale est incertain »; G5.11/4.27 Lettre de Mère Marie-du-Saint-Sacrement à Wilfrid Caron, directeur général des écoles normales, 2 mai 1965.

<sup>76</sup> SCA SNJM, G5.11/4.25, Lettre de Roch Martel, principal de l'école normale de Disraëli, 15 avril 1966; FEN, 8P-520 :01/29, Lettre de sœur Marie-George-Henri au secrétariat du FEN, 27, 10 mai 1966 : « Notre école normale ferme ses portes avec le mois de juin ».

L'École normale Mgr-Émard de Valleyfield connaîtra le même sort, malgré l'attachement sentimental que plusieurs sœurs lui portent<sup>77</sup>. Dans une lettre adressée au secrétariat de la FEN, la directrice de l'institution annonce son retrait de la fédération dès l'an prochain. Outre la lenteur du MEQ à préciser son intérêt pour l'école, l'ouverture du cours collégial dans l'ancien séminaire diocésain et « d'autres raisons » obligent les SNJM à mettre fin au brevet A<sup>78</sup>. Dans le procès-verbal de la 6<sup>e</sup> réunion du comité d'éducation des SNJM, on annonce la transformation de l'école pour septembre 1968 et le déplacement des dernières vingt-cinq étudiantes au brevet B vers Saint-Lambert<sup>79</sup>. Alors que Disraëli subira les pics des démolisseurs, les locaux de Valleyfield seront loués à la commission scolaire régionale pour être par la suite transformés en résidence pour sœurs âgées<sup>80</sup>. C'est ainsi que l'École normale Eulalie-Durocher de Saint-Lambert, sur laquelle nous reviendrons, un peu plus loin, deviendra le pôle montréalais de formation des maîtres des SNJM.

Comme nous le mentionnions auparavant, la fin de la mainmise de la Congrégation de Notre-Dame sur la formation des enseignantes sur l'île de Montréal en 1954 permet aux SNJM d'ouvrir une nouvelle école normale. Bien implantées dans les quartiers Maisonneuve et Hochelaga depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>81</sup>, les SNJM sollicitent du Département de l'Instruction publique le droit d'ouvrir un centre de formation des maîtres dans ce coin du Sud-est de l'île avec le soutien du cardinal

<sup>77</sup> SCA SNJM, Chroniques du Scolasticat, 12 décembre 1967; FEN, 8P-520 :01/33, Lettre de sœur Marie-George-Henri à M. Frenette, 28 avril 1967: « Cette école a été le berceau de bien des vocations d'éducatrices ».

<sup>78</sup> FEN, 8P-520 :01/33, Lettre de sœur Marie-George-Henri à M. Frenette, 28 avril 1967. Les autres raisons évoquées sont la relocalisation des normaliennes à Saint-Lambert.

<sup>79</sup> SCA SNJM, G16/B13,2, 6<sup>e</sup> rapport du comité d'éducation, 11 février 1968.

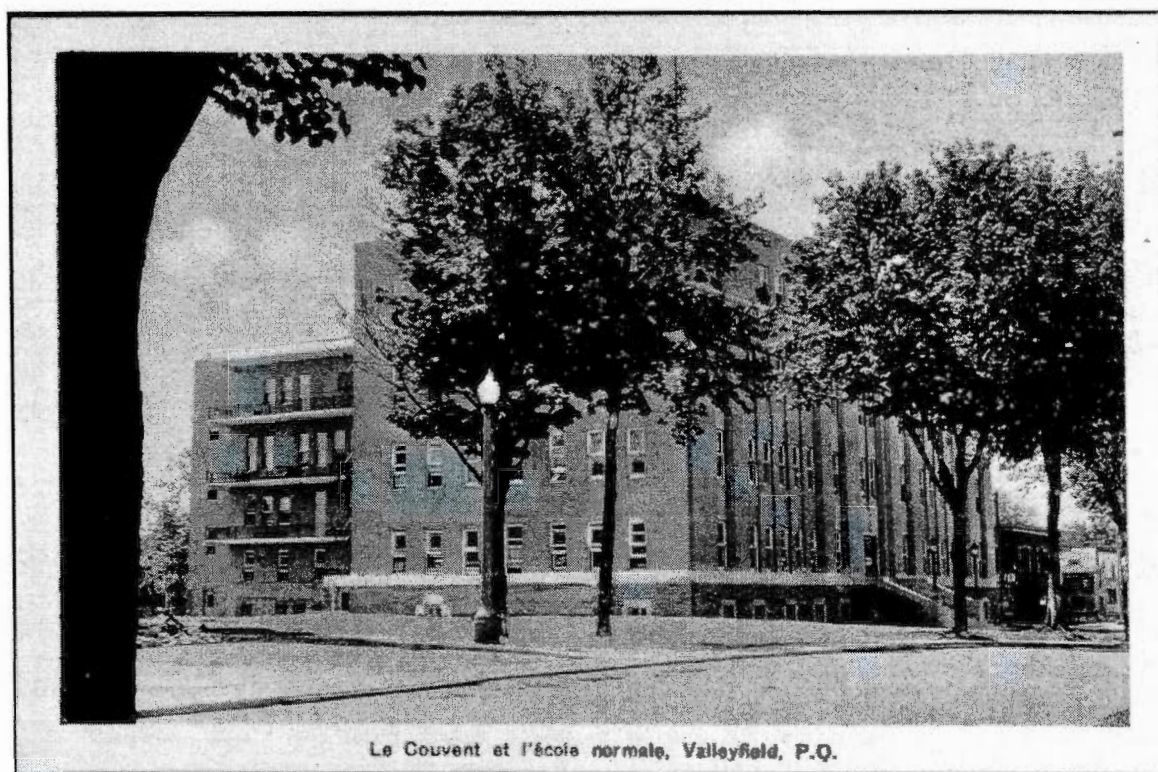
<sup>80</sup> SCA SNJM, G5.11/1.46, Lettre d'Aquila Ouelette à sœur Marie-Jeanne-des-Lys, principale de l'École normale Mgr-Émard de Valleyfield, 13 juillet 1967.

<sup>81</sup> La seconde maison mère des SNJM y fut érigée en 1860 dans ce qui était alors le village d'Hochelaga. Le couvent du Saint Nom-de-Marie, à ne pas confondre avec son homologue d'Outremont, comprenait aussi un pensionnat offrant un enseignement classique aux francophones, un *High School* anglais, ainsi qu'un cours primaire.



Léger<sup>82</sup>. Une fois le contrat signé entre le Département de l'Instruction publique et la congrégation, on choisit de loger temporairement la nouvelle institution, l'École normale Sainte-Marie-des-Anges<sup>83</sup>, au Pensionnat Ste-Émilie de Viauville<sup>84</sup> (photo 5.2). Plus de 190 candidates aux brevets C et B, presque toutes des laïques, s'inscrivent à l'École normale<sup>85</sup>. À partir de 1961, le brevet A y est aussi offert<sup>86</sup>.

**Photo 5.1 : École normale Mgr-Émard**



Source : Bibliothèque et archives nationales du Québec (00040760113)

<sup>82</sup> SCA SNJM G5.11/2.12, Lettre du cardinal Léger à Omer Désaulniers, 16 décembre 1957.

<sup>83</sup> « Elle porte ce nom du titre de l'église de son éminence le cardinal Léger à Rome », PC, « Notre communauté ouvrira une nouvelle école normale », PC, vol. 24 (1955-1957), 3 juillet 1957, p. 385.

<sup>84</sup> G03/A22.101, Actes et délibérations du conseil général, 15 juillet 1957.

<sup>85</sup> SCA SNJM G5.11/2.11, Lettre de Mère Marie-du-Saint-Sacrement à Omer Désaulnier, 26 novembre 1957.

<sup>86</sup> SCA SNJM, G5.11/2.13, Lettre de Mère Marie-du-Saint-Sacrement à Omer Désaulnier, 1960.



Néanmoins, comme nous l'avons déjà décrit plus haut, les modifications apportées à la durée et à la qualité de la formation des maîtres obligeront les SNJM à réfléchir sur l'avenir. Le conseil de la communauté propose le déplacement de la section du brevet A dans l'immeuble déjà occupé par l'Institut de pédagogie familiale et le Collège Jésus-Marie à Outremont. Un tel déplacement permettrait d'unifier le scolasticat-école normale de la maison mère et Sainte-Marie-des-Anges en une seule institution, dans le cadre d'un bâtiment moderne, au sein duquel d'autres institutions postsecondaires cohabitent. La directrice des études y voit « une occasion d'émulation entre les différentes sections, en plus d'un usage plus rationnel de ce bâtiment qui a tant coûté à la congrégation »<sup>87</sup>. En septembre 1964, le déménagement est confirmé. Pourtant, un an plus tard, les nouvelles concernant le transfert d'une part toujours plus grande de la formation des maîtres vers les universités forcent la directrice des études à proposer un autre scénario et à abroger la courte existence de l'École normale Sainte-Marie-des-Anges : « Je crois qu'il est dans notre intérêt de recevoir dès l'an prochain le plus grand nombre de normaliennes à Saint-Lambert si nous voulons que cette maison soit du nombre des quelques écoles normales qui auront une chance de survie »<sup>88</sup>.

Ainsi, en moins de trois ans, la stratégie de développement de la formation des maîtres chez les SNJM s'écroule sous le coup des dernières recommandations du Rapport Parent, des décisions du nouveau Ministère de l'éducation dont le règlement no. 4<sup>89</sup>. Il ne faut pas oublier non plus les actions zélées du Comité de planification de la formation des maîtres qui prépare l'élimination progressive des écoles normales<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> SCA SNJM, G16/B11,22, Lettre de Mère Joseph-de-la-Providence à Mère Marie-du-Sacrement, 1964. Il s'agit d'un brouillon d'une lettre dont l'original ne semble pas avoir été conservé.

<sup>88</sup> SCA SNJM, G5,11/3.56, Lettre de Mère Joseph-de-la-Providence à Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 25 novembre 1956.

<sup>89</sup> Considéré comme un élément majeur de la nouvelle politique en matière de formation des maîtres, il donne à l'État un rôle central dans la définition des qualifications et des reconnaissances. Voir Hamel, *Le déracinement des écoles normales*, p. 57.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 59.

Les SNJM optent donc pour l'institution de Saint-Lambert, dans cette volonté d'un meilleur service à rendre à la population en général et en ayant en tête que d'autres congrégations cherchent à maintenir sur l'île leurs institutions<sup>91</sup>. Les SNJM joindront donc le mouvement décrit par Thérèse Hamel en constituant des institutions de formation des maîtres en unités plus grandes<sup>92</sup>. L'axe Montréal-Longueuil n'existe plus qu'à travers l'institution de Saint-Lambert.

**Photo 5.2: Pensionnat de Sainte-Émilie de Viauville**



Source : sœur Jeanne Lebeau ; Monique Desmarais ; Fondation du patrimoine

<sup>91</sup> Voir le cas de la Congrégation de Notre-Dame qui se bat jusqu'au bout afin de sauver son école de pédagogie universitaire. Raymonde Jauvin, *L'Institut pédagogique, 1916-1969*, Montréal, Congrégation de Notre-Dame, 2008, p. 116-117. Dans une lettre adressée à la secrétaire de l'AREQ, Mère Joseph-de-la-Providence écrit : « Voici une liste de nos maisons indépendantes et quelques informations sur leurs futures orientations. Vous le savez ma sœur, nous cherchons des solutions qui assureront la survie de nos œuvres, sans nuire aux autres congrégations ». G16/F3, AREQ, lettre de Mère Joseph-de-la-Providence à sœur Marie-Jeanne-Alexandre, c.n.d., 13 février 1967.

<sup>92</sup> Thérèse Hamel, « Enseignantes et enseignants laïques et religieux et formation des maîtres à la veille de la Révolution tranquille », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 17, no. 2 (1991), p. 255.



L'École normale Eulalie-Durocher qui pérégrinait en fait depuis 1947 entre Verchères et Longueuil faute de locaux adéquats se fixe dans un édifice neuf en 1952<sup>93</sup>. Avec les réorganisations successives et le plan de développement global, cette institution devient rapidement le cœur de la stratégie de la formation des maîtres pour les SNJM. La politique de regroupement du personnel religieux et des normaliennes est, comme le rappelle un texte interne du secrétariat général, « objectivement inspirée par une exploitation plus rationnelle [des] effectifs »<sup>94</sup>. Toutefois, comme nous l'évoquions plus haut, la dislocation rapide du plan des SNJM face à la multiplication des exigences gouvernementales provoque une succession de réaménagements qui ne semblent jamais définitifs. Les religieuses prennent conscience que tous ces efforts mènent à des finalités académiques assez minces, éloignées de celles à l'origine de ces écoles.

Le MEQ a beau reconnaître l'École normale Eulalie-Durocher d'intérêt public et lui permettre d'offrir la formation collège I, celle des maîtres I et II et du brevet maternel, plusieurs SNJM considèrent tout cela comme une victoire à la Pyrrhus, car l'ancien externat classique des capucins de la ville de Longueuil semble d'ores et déjà désigné comme le futur cégep de la région<sup>95</sup>. Les observatrices les plus alertes constatent qu'une entité privée francophone n'offrant qu'un cours général d'humanités ou de sciences a peu de chance d'attirer une clientèle suffisante sur la Rive-Sud. Différents scénarios sont envisagés dont celui de la vendre à une corporation anglophone afin d'en faire un cégep de langue anglaise<sup>96</sup> ou de la transformer en un institut gouvernemental pour les enfants atteints de paralysie

<sup>93</sup> « Nous aurons cessé d'être itinérants et de remonter le fleuve ». Extrait du discours de René Bouthillier, principal de l'école normale Eulalie-Durocher cité dans PC, « Bénédiction de la pierre angulaire de l'école normale Eulalie-Durocher », 29 septembre 1951, p. 33.

<sup>94</sup> SCA SNJM, G05/13.28, Fond du secrétariat général, sans date, mais inséré dans la section 1965-1968.

<sup>95</sup> SCA SNJM, G16/B11, 22, Lettre du Ministère de l'éducation à sœur Gabrielle Poirier, s.n.j.m., 29 août 1969.

<sup>96</sup> G511/3.58, Réunion du comité pédagogique, Mardi 13 octobre 1970.

cérébrale<sup>97</sup>. Finalement, les SNJM fusionnent en une seule entité d'enseignement secondaire mixte, le vieux couvent de la ville et l'École normale, puis en conservent la gestion<sup>98</sup>. L'avenir qu'on lui assure illustre donc, en partie, l'échec de la stratégie des SNJM de maintenir une œuvre de formation des maîtres réservée aux filles.

On peut suivre ici Thérèse Hamel qui parlait de l'effet pervers de la Révolution tranquille sur les religieuses<sup>99</sup>. D'abord, elle souligne les jugements sévères du Rapport Parent sur les Écoles normales et la perception négative qui en découle<sup>100</sup>. D'autre part, la volonté d'élévation des niveaux d'éducation des maîtres s'accompagne d'un flottement d'intention sur la répartition des pôles de formation. Les religieuses favorisent une régionalisation plus fine des écoles et le maintien, temporaire ou non, d'un niveau inférieur de préparation afin de répondre aux besoins urgents, surtout ceux des campagnes, de la formation préscolaire et primaire<sup>101</sup>. Elles ont fermé les maisons de formation désuètes ou trop petites, elles se sont unies dans des projets communs et elles ont relocalisé leurs activités dans des bâtiments neufs au prix d'importants sacrifices financiers. Elles sont demeurées à l'écoute des demandes ministérielles et elles ont démontré une volonté nette de collaboration, mais avec l'idée du maintien de leur modèle éducatif. Toutefois, le gouvernement n'a pas recouru à ces forces vives et il s'est totalement tourné vers les universités. En ce sens, il serait plus juste de dire que la réforme s'est faite dans le dos des congrégations enseignantes, car « les réformateurs du système québécois d'éducation n'avaient prévu aucune place, aucun espace à la fois pour les écoles normales, même réformées, et pour les communautés enseignantes de femmes<sup>102</sup>. Il y a bien quelques

<sup>97</sup> SCA SNJM, G5.11/3.57, Réunion du comité pédagogique du 16 septembre 1970.

<sup>98</sup> SCA SNJM, G5.11/3.58, Rapport du comité de travail sur la vente du collège Durocher, octobre 1970.

<sup>99</sup> Hamel, « Les religieuses enseignantes auraient-elles fait la Révolution tranquille si on leur en avait laissé le temps? », p. 150.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 166.



religieuses qui s'activeront dans les facultés d'éducation, mais ce sont des exceptions. Ce parcours à travers l'exemple des écoles normales offre déjà une piste importante de réflexion. Il demeure toutefois incomplet si nous ne jetons pas un coup d'œil au sort du collège classique et de l'école supérieure de musique de la congrégation.

### 5.2.3- *L'Institut Jésus-Marie et le collège classique*

Le complexe éducatif communément appelé l'Institut Jésus-Marie apparaît être le projet institutionnel le plus important de la congrégation au Québec. Il s'inscrit plus largement dans un vaste programme d'infrastructures scolaires qui comprenait aussi l'École de musique Vincent-d'Indy, un scolasticat et juniorat à Albany, New York, pour la province de l'Est américain et la *Holy Names University* à Oakland, en Californie. Toutefois, les coûts et les visées du projet de l'Institut Jésus-Marie les dépassent tous. La communauté décide de le construire sur ses terrains d'Outremont en 1957, après que le conseil général ait préparé un montage financier sur la viabilité du projet<sup>103</sup>. À sa base, les demandes répétées de sœur Joseph-du-Saint-Sacrement, la directrice du Collège classique, dont l'institution logeait depuis la Seconde Guerre mondiale dans l'enceinte du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie. La religieuse rêvait « d'un cadre idéal permettant de réunir et développer, à la pointe d'un équilibre subtil, tous les traits physiques, intellectuels religieux et artistiques des étudiantes »<sup>104</sup>. Plus largement, la congrégation voit à travers ce nouveau bien immobilier le moyen d'offrir à ses membres une occasion de poursuivre une mission éducative de premier plan « de femmes pour les femmes »<sup>105</sup>, afin de « former une élite féminine capable

<sup>103</sup> SCA SNJM, G03/A22.104, ADCG, 22 juillet, 1957; SCA SNJM, G03/A22.174, ADCG, sélection de l'architecte Félix Racicot et du groupe Oméga, 8 septembre 1957; G03/A22.191, Emprunt de 2 millions de dollars à la Banque d'épargne de la cité et du district de Montréal pour le collège; G03/A22.249, À la Banque canadienne nationale, emprunt de 2 millions de dollars à 4,5 % pour l'EMVDI, 29 septembre 1958.

<sup>104</sup> Propos de sœur Joseph-du-Saint-Sacrement repris par sœur Louise-André dans une entrevue donnée à Patrick Chupp, « Le collège classique, 1575 blvd Mt-Royal », *Le fournisseur des institutions religieuses*, novembre 1960, p. 25.

<sup>105</sup> *Ibid.*

d'exercer dans tous les milieux un apostolat fécond qui réponde aux besoins nouveaux de l'époque, mais aussi à ceux plus traditionnels de la femme »<sup>106</sup>. Cette idée est d'ailleurs transmise dans une entrevue en 1960 :

Le Collège Jésus-Marie a l'avantage d'offrir un programme jeune, parfaitement adapté aux fonctions si diverses que le modernisme de notre époque peut présenter: Ainsi Francine Decarie veut être médecin. Son caractère positif et peut-être son goût de l'inconnu l'attirent vers cette discipline; Johanne Lessard désire poursuivre des études et vraisemblablement se dévouer au journalisme. Une troisième a choisi l'enseignement, une autre le cinéma, une autre encore, très attirée par les arts, excellente pianiste, certaines seront tout simplement mère de famille.<sup>107</sup>

La bénédiction et l'inauguration de l'Institut Jésus-Marie en présence de tout l'épiscopat montréalais, des autorités civiles municipales d'Outremont, des dirigeants de l'Université de Montréal à laquelle le collège et l'Institut de pédagogie familiale sont affiliés et du ministre de la Jeunesse d'alors, Paul Gérin-Lajoie marquent l'ouverture officielle de l'établissement<sup>108</sup>. Lors de son discours, le ministre fait l'apologie de la formation féminine et souhaite que « soit mieux compris l'objet de l'enseignement classique qui est de donner une formation libérale, d'apprendre à penser, à discerner, à juger »<sup>109</sup>. En plus d'offrir une image de modernité et de dynamisme entrepreneurial à la société québécoise, la consécration du nouvel édifice se veut un moyen pour attirer l'attention du public, recruter une nouvelle clientèle scolaire et attirer des postulantes pour la congrégation<sup>110</sup>. La chose semble aller dans ce sens dans les années qui suivent. Pour l'année scolaire 1959-1960, le collège accueille 68 pensionnaires et 228 externes. Un an plus tard, une dizaine de pensionnaires et une soixantaine d'externes se sont ajoutées. En septembre 1961, on dépasse les 90 pensionnaires en plus de voir 344 externes fréquenter l'institution.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> PC, « Bénédiction solennelle de la maison », vol. 26 (1959-1961), 15 octobre 1960, p. 1-5.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>110</sup> Nous reprenons ici une idée de Turcotte, *L'éclatement d'un monde*, p. 66-67.

L'augmentation poursuit un cours ascendant pour atteindre 513 filles pour l'année académique de 1963-1964.

Pourtant, en trame de fond de cette croissance de l'Institut Jésus-Marie et, plus particulièrement du collège classique qui en est le cœur (le Collège Jésus-Marie), se situe les premières recommandations du Rapport Parent en 1964<sup>111</sup>. Le collège tout comme son association, la FCC, les attendaient depuis le dépôt d'un mémoire à la Commission Parent en 1962<sup>112</sup>. Toutefois, les premières recommandations suscitent de nombreuses questions, car le cours classique est l'un des secteurs les plus touchés par la volonté de changement. L'assemblée générale annuelle de la FCC est l'occasion de fournir une analyse détaillée du rapport à ses membres<sup>113</sup>. Le président constate dans son discours que la décentralisation prônée par le rapport devrait laisser place à des initiatives et à des expérimentations. Toutefois, il faut surveiller la mise en application à l'emporte-pièce par le MEQ, « à juste titre anxieux de mettre de l'ordre dans la maison, et enclin à agir d'autorité. Là où les cadres locaux sembleront peu dynamiques »<sup>114</sup>.

Dans les jours qui suivent, la directrice Joseph-du-Saint-Sacrement invite ses professeurs à certains échanges d'idées et à lui faire parvenir leurs réflexions<sup>115</sup>. Les

<sup>111</sup> SCA SNJM, L223a/B1, 9. En marge du Rapport Parent.

<sup>112</sup> CADRE, FCC, *Notre réforme scolaire : Mémoire à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement*. Montréal, Centre de psychologie et de pédagogie, 1962-1963, 2 tomes, 460 p.; Elle en déposera deux autres dans la période. Voir FCC-340.36, *L'organisation de l'enseignement post-secondaire. Le financement des institutions indépendantes. Mémoire présenté par la Fédération des collèges classiques à l'honorable Paul Gérin-Lajoie, ministre de l'éducation*, Le 8 mars 1966, 146 f.; FCC-375.161, Mémoire présenté par le Conseil général de la Fédération des Collèges classiques au Conseil supérieur de l'éducation, 1966, 52 f.

<sup>113</sup> CADRE, FCC-340.33, Cahier de documentation sur la deuxième partie du Rapport Parent. Rapport de communication présenté à la 33<sup>e</sup> assemblée des supérieurs de la FCC les 10-11 décembre 1964, (pièce 340.33). Le cahier conservé aux Archives du CADRE est, par pur hasard, celui de sœur Marie-Joseph-du-Sacrement, la directrice du Collège Jésus-Marie.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. B-3.

<sup>115</sup> SCA SNJM, L223a/B1,6, Lettre de sœur Marie-Joseph-du-Sacrement sur l'avenir du collège, décembre 1964.



réponses conservées permettent immédiatement de constater que les SNJM comprennent les tendances lourdes perceptibles au sein de la société québécoise. Ainsi, sœur Marie-André prône dans l'esprit de ce qui s'est fait avec les Écoles normales, une réunion des effectifs de la communauté afin de proposer la mise en place d'un institut (cégép) féminin, mais termine en écrivant que « tout se décidera au MEQ »<sup>116</sup>. Une autre ajoute :

Nous devons être très lucides et comprendre que nous serons sur le même plan que les laïcs. Plus aucune maison ne sera à nous. Il y aura d'énormes sacrifices et il n'est pas certain que les gens vont nous regretter. Les temps changent. Juste à constater l'attitude de certains messieurs de notre voisine [l'Université de Montréal]. Nous les dérangeons. Nous sommes maîtres de notre jeu, mais pour combien de temps?<sup>117</sup>

Sœur Marie-Emmanuelle croit en la possibilité de développer aussi un niveau pré-universitaire, mais elle « trouve regrettable qu'à un moment où le collège se stabilise et va de l'avant sous l'égide d'une direction dynamique et avant-gardiste, qu'il soit voué à la disparition. Il doit faire sa place, car la qualité de son personnel et ses capacités d'accueil en font un joueur central qui mérite encore de contribuer à la sphère éducative »<sup>118</sup>. De son côté, sœur Marie-Camille-André, se montre plus terre à terre :

Quant à notre maison en particulier, dit-elle, il nous faut évidemment essayer de la garder. Cependant, il ne faudrait pas que le sentiment ou l'attachement excessif nous dictent la décision à prendre. Je veux dire, que si elle est destinée à devenir l'école normale universitaire féminine, cela ne nous sert à rien de la garder. Y résidant nous-mêmes, nous serions je crois, tout simplement réduites à la surveillance des pensionnaires universitaires, au service des chambres, de cafétéria, ce qui semble à l'encontre des fins premières de notre congrégation. Dans ce cas il serait, je crois préférable de la laisser aller... et la dette avec! Ne l'oublions pas.<sup>119</sup>

<sup>116</sup> SCA SNJM, L223a/B1,6, Lettre de sœur Marie-André à sœur Marie-Joseph-du-Saint-Sacrement.

<sup>117</sup> SCA SNJM, L223a/B1,6, Lettre non signée.

<sup>118</sup> SCA SNJM, L223a/B1,6, Lettre de sœur Marie-Emmanuelle à sœur Marie-Joseph-du-Saint-Sacrement.

<sup>119</sup> SCA SNJM L223a/B1,6, Lettre de sœur Camille-André à sœur Marie-Joseph-du-Saint-Sacrement.



Enfin, une dernière SNJM épilogue longuement sur les faiblesses de la philosophie derrière le rapport. Elle lit là un système théorique de planification et de structures à base d'idées claires, qui ouvre sur une préparation technique à la vie sociale. « Mais, ajoute-t-elle, où seront en pratique les contacts humains à la base de toute éducation? Qu'en serait-il du respect et de la vraie formation de la personne? Cette personne humaine ne change pas, peu importe les améliorations techniques à travers les siècles! Un beau cul-de-sac en vérité que tout cela. L'homme dominateur, sans âme, sans convictions, c'est ce que le rapport va préparer »<sup>120</sup>.

Forte de ces commentaires, sœur Joseph-du Saint-Sacrement échangera avec les autres membres de la FCC. Des communications se font entre congrégations enseignantes sur la possibilité de regroupement ou de non-concurrence dans certains domaines. On analyse aussi l'idée de provoquer la constitution de corporations provisoires appelées à former des cégeps. On procède à des inventaires exhaustifs des ressources humaines, on étudie diverses sortes de contrats d'affiliation possibles. Dans un texte interne à la FCC, la directrice du Collège Jésus-Marie se questionne sur une possible intégration à l'Université de Montréal qui loue déjà quelques locaux à l'intérieur de l'Institut<sup>121</sup>. Elle s'en ouvre à la directrice des études, Mère Joseph-de-la-Providence, qui, à son tour, propose différents scénarios à la supérieure générale, dont le sacrifice du niveau secondaire du cours classique et du cours commercial anglais<sup>122</sup>. À ses yeux, le cours de pédagogie familiale ne fera pas long feu. Il faut donc donner aux élèves de troisième année de ce programme la garantie de terminer leur diplôme, tout en redirigeant plutôt les élèves de première et de deuxième vers des programmes similaires à l'École normale Eulalie-Durocher. Enfin, en rendant

<sup>120</sup> SCA SNJM L223a/B1,6, Lettre non signée.

<sup>121</sup> CADRE, FCC-340.35, Hypothèses d'avenir, 10 décembre 1965, 32 f non paginés.

<sup>122</sup> SCA SNJM, L223a/B1,8, Lettre datée du 28 avril 1964, « Pour adapter notre programme aux besoins actuels et faciliter l'accès de nos bacheliers à des études universitaires, des démarches ont été entreprises en février dernier et nous ont conduits à la conclusion que la voie la plus normale pour ne pas dire, l'unique, serait de s'intégrer aux écoles normales. Nous fermerons donc ce programme dans un avenir prochain ».

disponible une aile complète, il y a moyen d'augmenter le loyer exigé à l'Université de Montréal<sup>123</sup>.

La recommandation d'un rapprochement avec l'Université de Montréal par la directrice du Collège Jésus-Marie n'est pas faite de gaieté de cœur. Ce qui pèse lourdement et guide les autorités de la communauté découle davantage de la situation financière que du reste. Depuis sa fondation, le collège est déficitaire. Le coût total de l'édifice s'est élevé à 7 798 683,76\$, dépassant de près de deux millions les projections initiales. De plus, les deux premiers exercices financiers du collège se soldent par un déficit annuel de près 45 000\$<sup>124</sup>. Malgré les remboursements réguliers, la dette cumulée se chiffre à 3 631 000\$. Loin de diminuer, elle augmente en 1963-1964. Les contrats des employés laïcs ne sont pas renouvelés, ce qui inquiète le syndicat qui demande des explications à la Supérieure générale qui répond :

Les recommandations du Rapport Parent placent les institutions indépendantes dans un contexte d'incertitude au sujet de l'avenir. Le plan d'ensemble du MEQ n'est pas encore définitivement élaboré et ne nous est pas connu. Tout ce que nous pouvons entrevoir pour le moment, c'est de collaborer de notre mieux et d'offrir à la population que nous desservons le service qu'elle attend<sup>125</sup>.

Les besoins d'espace de l'Université sont connus et les autorités des deux institutions entreprennent sans en informer le personnel des négociations qui mènent à un projet de vente<sup>126</sup>. La cession de l'Institut Jésus-Marie à l'Université de Montréal au prix de 7 325 457,76\$ se fait en début de l'année 1967<sup>127</sup>. Lorsque la supérieure générale Mère Marie-du-Saint-Sacrement fait part de la vente de l'Institut Jésus-Marie comme

<sup>123</sup> SCA SNJM, G16/B13, 1, Lettre de Mère Joseph-de-la-Providence à Mère Marie du Saint-Sacrement, 29 novembre 1965.

<sup>124</sup> SCA SNJM, G05/13.1, 32, Rapport du comptable Hervé Forget à la congrégation des SNJM, 31 juillet 1961.

<sup>125</sup> SCA SNJM, G05.13/1,29, Lettre du syndicat professionnel des enseignants du collège Jésus-Marie, 2 avril 1965.

<sup>126</sup> SCA SNJM, G03/A1,23.01007, ADCG, projet de contrat de vente entre l'U de M et l'Institut J-M portant les numéros 1525, 1555 et 1575, 8 novembre 1966.

<sup>127</sup> SCA SNJM, G03/A1, 23,1044, contrat de vente, 10 janvier 1967.

une « décision extrême provoquée par des circonstances incontrôlables »<sup>128</sup>, elle identifie ici la réforme de l'éducation qui traçait un vaste programme d'enseignement à l'usage des masses, mais qui ne se préoccupait pas des objectifs particuliers des collèges de filles. La directrice du Collège Jésus-Marie voyait le cours classique comme « une mise en relief de certaines valeurs ou préférences culturelles, qui constituaient un stimulant pour tous. [Les autorités provinciales l'ont] sacrifié sur l'autel de l'uniformité »<sup>129</sup>. L'échec du projet de l'Institut Jésus-Marie illustre moins l'incapacité des SNJM à s'insérer dans la nouvelle donne scolaire que leur élimination par une structure de pouvoir qui n'en avait pas besoin et qui ne s'y intéressait pas. La trajectoire ascensionnelle de ce projet majeur suivie d'une retombée fatale ne peut se comprendre aussi qu'avec la question de la dette<sup>130</sup>. La crainte de voir le gouvernement nationaliser unilatéralement l'Institut Jésus-Marie a précipité la décision du généralat dans l'espoir d'obtenir un bon prix. Cette décision contraste avec celle qui concerne l'autre institution majeure des SNJM, l'École de musique Vincent-d'Indy<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> PC, « Départ de l'Institut Jésus-Marie », vol. 30 (1967-1968), 21 juillet 1968, p. 53.

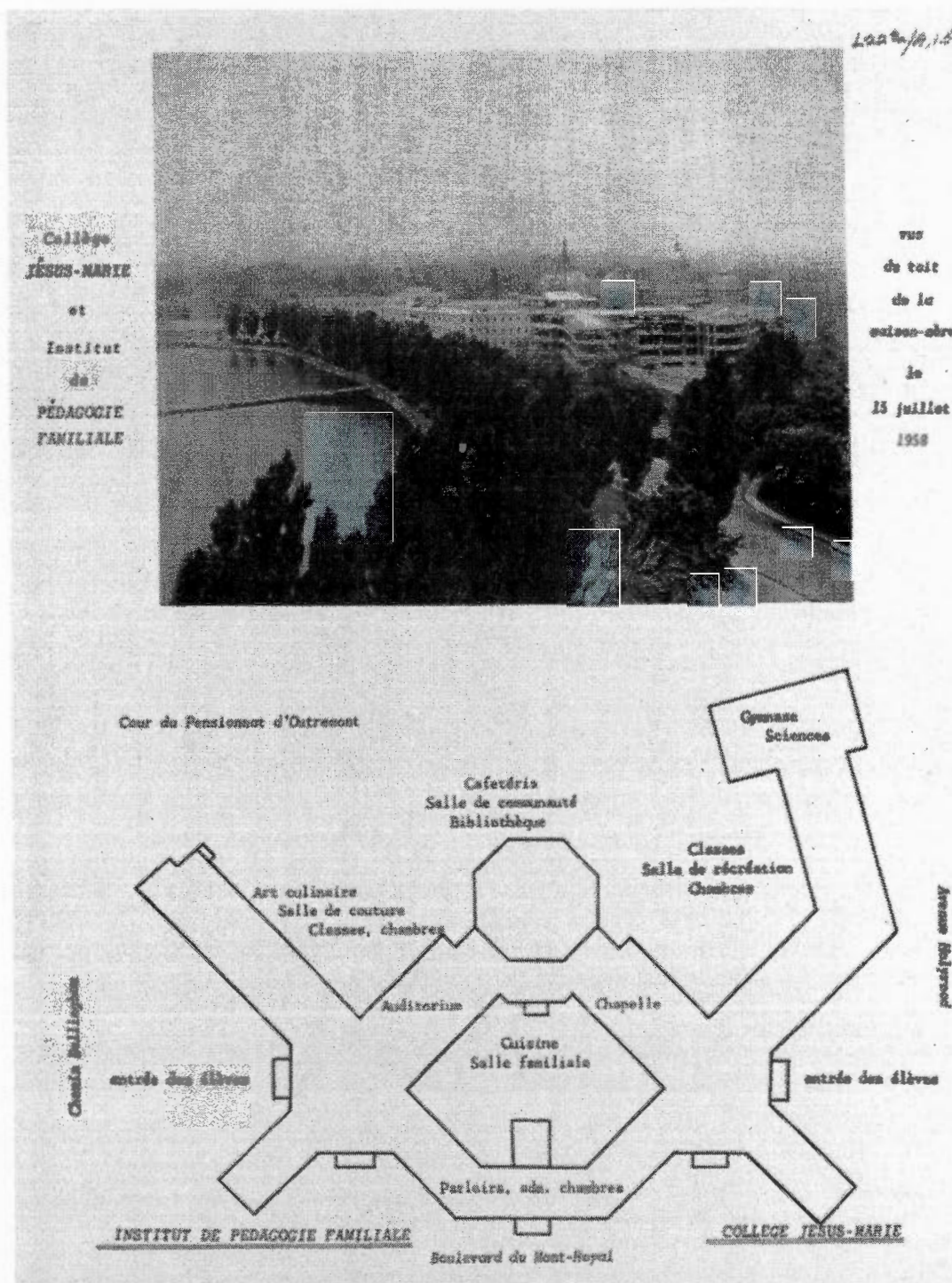
<sup>129</sup> L223/B1,1, Lettre de sœur Marie-Joseph-du Saint-Sacrement à Léo Rossignol, 13 mars 1968. « Je préciserai que notre collège ferme pratiquement ses portes ».

<sup>130</sup> PC, « Départ de l'Institut Jésus-Marie », vol. 30 (1967-1968), 21 juillet 1968, p. 52.

<sup>131</sup> Cette section s'inspire librement de Laperle, « Une harmonie sans fausses notes? », p. 85-102.



Photo 5.3: Le collège Jésus-Marie et l'Institut de Pédagogie familiale (1958)



Source : SCA SNJM



#### 5.2.4- L'École de musique Vincent-d'Indy

Comme nous l'avons vu plus tôt dans ce chapitre, la directrice de l'EMVDI avait déposé un mémoire à la Commission Rioux. C'est par le quotidien *Le Devoir* qu'elle apprend que le Rapport Rioux recommande le rattachement de l'école à l'Université de Montréal<sup>132</sup>. Conséquemment, le 23 octobre 1968, l'université annonce à l'EMVDI l'abrogation de l'ancienne affiliation<sup>133</sup>. Les échanges épistoliers se multiplient durant les six mois qui suivent. Ils portent sur des informations techniques, les élèves, les équipements de l'École, les aspects légaux et pédagogiques d'une nouvelle alliance. Aucune option ne semble écartée, *a priori*. Néanmoins, le 9 avril 1969, l'Université utilise sa nouvelle charte pour légitimer la fin de toute forme de partenariat<sup>134</sup>. Cette décision représente un dur coup pour les SNJM, car l'essence même de l'École était de couvrir tous les niveaux de la formation musicale, du primaire à l'université. Toutefois, loin de se soumettre à la décision, les SNJM vont surprendre la Faculté de musique de l'Université.

Grâce à des contacts soutenus, l'Université de Toronto accepte de suppléer pour un an, soit de 1969 à 1970, à la reconnaissance des grades universitaires<sup>135</sup>. Néanmoins, les SNJM savent qu'une telle solution ne peut être que temporaire si elles veulent conserver le financement du gouvernement provincial. Aussi, la directrice se tourne-t-elle vers d'autres institutions universitaires et elle sollicite une entrevue avec le recteur de l'Université de Sherbrooke, M<sup>gr</sup> Roger Maltais, le 14 janvier 1970.<sup>136</sup> L'Université, fondée en 1954, ne possède pas de département de musique. Le recteur y voit une occasion profitable pour tous. Après quelques discussions et des réactions

<sup>132</sup> «Les fondements d'une vaste réforme de l'enseignement des arts». *Le Devoir*, 20 septembre 1968.

<sup>133</sup> SCA SNJM, L222a/A, 7, *Chroniques du département musical*, transcription de la lettre de Jean Papineau-Couture, 23 octobre 1968., p. 1156.

<sup>134</sup> *Ibid.*, transcription de la lettre de De Montigny Marchand, 9 avril 1969.

<sup>135</sup> Une recherche documentaire du côté de l'Université de Toronto et dans les archives des SNJM n'a rien donné à ce sujet. Pourtant, le sujet est rapporté par plusieurs religieuses. La seule allusion indirecte se trouve dans SAUS, VRE36/37371 Lettre de Roger Bernier à Germain Gauthier, 4 mars 1971

<sup>136</sup> SAUS, VRE36/37371, Lettre de sœur (Aline-Marcel) Stella Plante à Mgr Roger Maltais, 14 janvier 1970.

positives de part et d'autre<sup>137</sup>, les deux institutions signent une entente d'un an<sup>138</sup> et en publient conjointement l'annonce le 26 juin 1970<sup>139</sup>. La nouvelle de l'affiliation de l'EMVDI à une institution aussi éloignée de la métropole montréalaise n'est pas sans causer une certaine surprise dans les officines gouvernementales et universitaires. Aux yeux des dirigeants de l'université sherbrookeuse, la situation précaire dans laquelle se trouvait cette École de réputation internationale, sa quasi affiliation avec l'Université de Toronto ainsi que les démarches de l'Université McGill<sup>140</sup> leur intimaient le devoir d'intervenir, au risque d'embarrasser l'Université de Montréal. En dépit de cette difficulté, l'Université de Sherbrooke avançait résolument en vue d'une intégration complète de l'EMVDI<sup>141</sup>.

À la Faculté de musique de l'Université de Montréal, la surprise est totale. L'institution espérait se développer comme elle l'entendait. Elle n'avait certainement pas compté sur la pugnacité de la directrice de l'EMVDI et la concurrence surprise d'une autre université. Jean Papineau-Couture s'en ouvre, d'ailleurs, dans un long texte, au recteur de l'Université et note que « tout ceci pourrait être sans inconvénient si l'École Vincent-d'Indy ne continuait d'occuper les locaux qu'elle occupe sur la frontière même du campus de l'Université de Montréal ». Il ajoute que la capacité de l'EMVDI de décerner le brevet spécialisé en éducation musicale lui fournit un avantage indéniable de recrutement. Il questionne la possibilité de forcer une désaffiliation ou d'exiger un déménagement à Sherbrooke et termine en répétant que

<sup>137</sup> SAUS, VRE36/37371, Lettre de Mgr Roger Maltais à sœur Stella Plante, 27 janvier 1970. Dans une autre missive, datée du 30 avril 1970, Sœur Stella parle même d'une véritable mission de sauvetage: «Soyez remercié, Monseigneur, d'avoir répondu si promptement à ma demande de secours en hâtant le dénouement d'une situation qui – vous l'avez compris- ne pouvait plus durer ».

<sup>138</sup> SAUS, Projet d'affiliation de l'École de musique Vincent-d'Indy (4620-5-70), Extrait du procès-verbal du Conseil d'administration du 13 mai 1970.

<sup>139</sup> SCA SNJM, L222b/C, 8. 9, Communiqué officiel, 26 juin 1970.

<sup>140</sup> Sœur Stella Plante écrivait au recteur Maltais: « Il y a une quinzaine de jours seulement, au début d'avril, le docteur Blume, doyen de la Faculté de musique de l'Université McGill, est venu me voir et m'a demandé expressément de "travailler avec eux", ce qui signifie: affilier notre école à l'Université McGill », SAUS, VRE36/37371.

<sup>141</sup> SAUS, VRE36/37371 Lettre de Roger Bernier à Germain Gauthier, 4 mars 1971.

l'affiliation de l'EMVDI à l'Université de Sherbrooke se fait « au plus grand détriment de l'Université de Montréal »<sup>142</sup>.

**Photo 5.4 : École de musique Vincent-d'Indy**



Source : SCA SNJM

Aux yeux de Papineau-Couture, l'EMVDI représente plus qu'une concurrente redoutable. Elle incarne une menace réelle à la survie de la Faculté de musique. Cette situation peut paraître paradoxale quand on pense que, quelques années auparavant, à la commission Rioux, les représentants de l'Université alléguaient que les écoles affiliées comme des institutions peu concurrentielles, rétrogrades, nuisant à sa mission d'institution d'enseignement supérieur et de formation des individus. Or, il appert que pour l'Université de Sherbrooke, l'EMVDI se présente comme un

<sup>142</sup> AUM, E0061, FFM, Lettre de Jean Papineau-Couture à Roger Gaudry, 21 septembre 1970.



véritable agent de modernité. Pour son recteur, il s'agit même d'une sorte de devoir de sauvetage d'un bien culturel. Il saisit aussi très bien l'impact qu'aura la nouvelle association dans la métropole. Finalement, Papineau-Couture consomme maladroitement la rupture entre les deux institutions du Mont-Royal en refusant d'abord de présider la collation des grades d'une des dernières promotions relevant de la Faculté, mais surtout en proposant un curieux marché :

Cette présidence ne pourrait s'accepter que si l'EMVDI manifestait le désir ou le besoin d'un changement complet d'orientation et de politique. [...] Si l'École avait manifesté d'une manière ferme et publique l'intention de revenir vers l'Université de Montréal, ceci deviendrait possible. Évidemment, la seule modalité d'un tel retour serait une intégration dont les termes devraient être discutés.<sup>143</sup>

La réponse, longue de quatre pages, donne à la directrice de l'EMVDI la chance d'exposer une litanie de griefs. Elle s'en prend à la « politesse diplomatique qui cache sans cesse on ne sait trop quoi », à l'impossibilité de « frayer plus longtemps au moyen d'une politique de commande dont on ne peut jamais s'assurer de l'authenticité des vues », à la « situation épineuse qui existe avec la faculté de musique depuis 19 ans » et, vers la fin, elle y va d'une charge :

Si donc nous quittons la Faculté de musique (cela me ferait mal de dire que nous quittons l'Université de Montréal), c'est que vous nous y obligez. Et cela depuis longtemps, vous le savez. Les Montréalais sont peïnés de nous voir quitter leur université, et nous aussi; mais quitter la faculté de musique, je crois que c'est un point que vous avez gagné. À cause de cela nous en sommes soulagées.<sup>144</sup>

Les échanges cités plus haut ne doivent pas faire oublier l'essentiel : il ne s'agit pas d'un simple conflit entre fortes personnalités, mais bien d'un problème dont l'enjeu central demeure l'autonomie de chacune des institutions et le contrôle effectif des programmes. En 1970, l'École, affranchie de ses vieux liens, offre une nouvelle mouture de son programme à l'Université de Sherbrooke qui semble laisser quasi

<sup>143</sup> AUM, E0061, FFM, Lettre de Jean Papineau-Couture à Sœur Stella Plante, 23 septembre 1970.

<sup>144</sup> AUM, E0061, FFM, Lettre de Stella Plante à Jean Papineau-Couture, 26 octobre 1970.



carte blanche aux religieuses. Le cours universitaire comprend le programme de baccalauréat en musique en interprétation, en musicologie ou en pédagogie; un certificat en enseignement de la musique qui s'offre dans le cadre de la formation des maîtres, un programme de maîtrise et le doctorat. Après une année de rodage, l'Université de Sherbrooke reconduit l'entente, mais pour une période de cinq ans. La correspondance entre les deux institutions ne révèle aucun accrochage, l'essentiel du propos tournant autour de la mise à niveau des cours, des syllabus et des examens. On peut donc dire que l'EMVDI atteint ici une sorte d'autonomie qui contraste fortement avec les autres institutions des SNJM qui n'ont pas réussi à s'imposer dans leurs secteurs respectifs. Néanmoins, l'université estrienne devra elle aussi affirmer, avec le temps, sa préséance et ses préférences.

Entre 1975 et 1977, des pressions du MEQ, mais aussi d'organismes culturels des Cantons-de-l'Est s'exercent sur l'Université afin qu'elle réponde davantage aux besoins musicaux de sa région et qu'elle assure une continuité avec les institutions locales pré-universitaires. L'Université ne cache pas à l'EMVDI que l'éloignement entre les deux institutions devient problématique dans le contexte où sa mission est de « répondre aux besoins et aux attentes, en matière de formation musicale, de la population qu'elle se fait un devoir de desservir de façon privilégiée »<sup>145</sup>. L'Université ne peut plus concéder d'affiliation à long terme. C'est une façon polie de préparer la sortie de l'EMVDI, car elle a reçu la confirmation du gouvernement provincial d'une subvention spéciale d'implantation afin de créer « une école de musique autonome [qui] entend [offrir des programmes de baccalauréat en musique et en interprétation], se consacrer à la recherche et supporter les ensembles musicaux [locaux] »<sup>146</sup>. L'affiliation avec l'EMVDI cesse officiellement le 31 mai 1978. Du côté de l'université, une double motivation a mené à cette décision : les besoins

<sup>145</sup> SAUS, SG5/40461, Lettre de Yves Martin à Sœur Stella Plante, 21 avril 1977.

<sup>146</sup> Denis Goulet, *Histoire de l'Université de Sherbrooke, 1954-2004*, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 2004, p. 136.

musicaux de la région et le désir de mettre en place une institution sous son contrôle complet.

En février 1978, l'EMVDI accueille le recteur de l'Université de Montréal et le doyen de la Faculté de musique. La visite ne passe pas inaperçue et la cause est entendue: avec la fin annoncée des programmes universitaires, le bâtiment, trop vaste pour la clientèle des niveaux pré-universitaires, apparaît bien intéressant aux autorités de l'institution voisine<sup>147</sup>. Le retour d'une collaboration à l'amiable avec l'Université de Montréal ne s'explique pas par sa simple proximité mais, aussi, par la difficulté, voire l'impossibilité de penser à une collaboration avec d'autres universités dans le contexte de l'époque. En démontrant une ouverture avec l'Université, les SNJM écartent les risques d'une expropriation qui, en bout de ligne, ne leur aurait à peu près rien laissé. De plus, l'utilisation de l'EMVDI à d'autres fins que la musique demande des transformations très onéreuses, et l'occupation de l'édifice par des religieuses rend difficile l'exploitation de la salle Claude-Champagne qui, du reste, n'est pas rentable. Son déficit risque de s'accroître surtout à cause des réparations importantes qu'il faut y effectuer. L'intérêt que porte l'Université de Montréal pour le bâtiment représentait une planche de salut.

Ce survol des institutions supérieures des SNJM dans le contexte de la réforme de l'éducation illustre à quel point les SNJM ont les mains liées par les directives du MEQ. La longévité de l'EMVDI s'explique par sa spécialisation et la résistance de ses dirigeantes. Sœur Aline-Marcel a démontré son attachement aux objectifs fondamentaux de l'œuvre de sœur Marie-Stéphane et loin de s'en laisser imposer par les décisions de la Commission Rioux, la volonté du MEQ ou les désirs de

<sup>147</sup> D. Smoje, «Le chemin le moins fréquenté : l'émergence de la musicologie à la faculté de musique de l'Université de Montréal, 1951-1983 », *Les Cahiers de la Société québécoise de recherche en musique*, 8, 2, (juin 2006), note *infra* 8, 11: « Gilles Manny réussit l'Impossible: il obtient le soutien conjoint du gouvernement du Québec et de l'Université de Montréal pour l'acquisition de l'édifice de l'École Vincent-d'Indy. [...] La boucle est bouclée avec un clin d'œil de l'histoire: la faculté retourne de plein droit sur les lieux qu'elle avait occupés en tant que locataire une quinzaine d'années plus tôt ».

l'Université de Montréal, elle a cherché et trouvé le moyen de maintenir la liberté et l'action de son institution. On peut aussi souligner le fait que cette école n'a pas eu à négocier son plan de défense en partenariat avec un réseau d'institutions comme les écoles normales et les collèges classiques ce qui lui a certainement permis d'aller chercher des solutions audacieuses. Toutefois, à la suite de toutes ces perturbations, mais aussi sous l'influence du concile Vatican II, l'apostolat des SNJM, l'éducation, doit se redéfinir.

### 5.3- Instruire des élèves, éduquer des croyants ou les deux? La redéfinition du concept d'éducation chez les SNJM

#### 5.3.1- Une mission spéciale de la congrégation

Alors que plusieurs communautés profitent d'une définition large de leurs objectifs, le premier article des constitutions des SNJM impose un apostolat unique. Pendant plus d'un siècle, la congrégation des SNJM s'est insérée dans l'Église et la société nord-américaine en utilisant le champ de l'éducation comme terreau de son agentivité et ferment de son utopie eschatologique<sup>148</sup>. Toutefois, les appels successifs et répétés de Pie XII et de Jean XXIII à une adaptation des religieuses, l'intérêt suscité par le développement intégral de la personne humaine, l'influence du courant personnaliste et la réforme de l'éducation au Québec des années 1960 obligent les religieuses à revisiter leur identité apostolique.

La vision de l'éducation des SNJM se confronte à celle du nouvel état interventionniste québécois dominé par des hommes laïcs. Dans l'ancienne structure éducative, le message chrétien et les manifestations extérieures de la foi rythmaient le

<sup>148</sup> « Par l'instruction et l'éducation chrétienne des gens, particulièrement des enfants pauvres, les SNJM assurent leur salut éternel ». Voir *Constitutions*, art. 1.



déroulement des activités quotidiennes. Ces milieux homosociaux scolaires baignaient dans une atmosphère contrôlée et intégraient par approche répétitive les enseignements de l'Église contenus dans le catéchisme ou les manuels chez leurs élèves. Dès la fin des années 1930, les limites de cette approche étaient connues et remises en question par les religieux et les religieuses<sup>149</sup>. Chez les SNJM, dès le début des années 1950, la direction des études exige une mise à jour de la formation catéchétique des enseignantes et organise en collaboration avec les Frères des Écoles chrétiennes, ou plus tard, l'Institut de pastorale des dominicains de Montréal, des cours d'été, ou des conférences<sup>150</sup>. Toutefois, les changements imposés par la réforme de l'éducation dans les années 1960 transforment littéralement le cadre théorique de l'acte éducatif et mettent au rencart la dimension chrétienne de l'enseignement dans le système public. Cela n'en sera pas le cas chez les SNJM.

Dès la publication du Rapport Parent, certaines SNJM attaquent les « faux habits de l'humanisme nouveau »<sup>151</sup> qui le nimrent. À leurs yeux, derrière la nouvelle « polyvalence de la culture générale, on cherche à remplacer l'humanisme classique par un humanisme passé au crible des technologies et des sciences »<sup>152</sup>. Pour les SNJM, l'enseignement laïc où toutes les valeurs sont égales ne correspond pas aux valeurs fondamentales de leur apostolat. Certes, il importe de respecter les différences dans un monde pluraliste et œcuménique, mais la laïcisation forcée du système, l'anonymat imposé des religieuses qui se retrouvent minoritaires dans les nouvelles écoles rend difficile la transmission de l'élément central de la mission religieuse des

<sup>149</sup> Lanouette, *Faire vivre ou faire connaître*, p. 161 et *supra*.

<sup>150</sup> SCA SNJM, G16/4,5, lettre de Mère Joseph-de-la-Providence, août 1953; conférence sur la formation religieuse au primaire, juillet 1957; Brouillon d'une lettre à [nom illisible] des écoles chrétiennes, s.d. (circa 1956-1958); Lettre circulaire de la directrice des études à propos de la formation offerte au nouvel institut des révérends pères dominicains de la rue Sainte-Catherine (sic), avril 1962.

<sup>151</sup> SCA SNJM, G16.A3/6, Journal du scolasticat, décembre 1965.

<sup>152</sup> *Ibid.* Il est intéressant de noter que cette prise de position rejoint, dans ses grandes lignes, le propos de l'ouvrage *Le rapport Parent et l'humanisme nouveau* du théologien André Naud. Il n'est peut-être pas inutile de mentionner qu'une copie de l'ouvrage se trouvait dans la bibliothèque du Centre de Recherches familiales sis dans l'édifice de l'Institut Jésus-Marie.



SNJM. En effet, chaque SNJM se doit d'être « signe et prophète du Royaume »<sup>153</sup> à travers l'acte d'éduquer. Cette dimension eschatologique s'incarne dans la personne même de la religieuse qui personnifie par son habit, son crucifix et ses vœux le « Christ enseignant sur la montagne, celui qui apprend aux gens à aimer son père et son prochain »<sup>154</sup>. Il faut désormais trouver de nouvelles approches à cette mission.

Cette préoccupation de s'adapter tout en conservant la dimension religieuse de l'enseignement est partagée par les autorités congréganistes. En 1965, le généralat des SNJM envoie en mission pédagogique les sœurs Marie-Salvator et Gédéon-Marie en France afin d'observer sur place les méthodes actives préconisées par le Rapport Parent. Elles se rendent au Centre catholique d'études pédagogiques et elles rencontrent le jésuite Pierre Faure<sup>155</sup>. Ce père possède une expérience dans l'application des nouvelles méthodes d'enseignement qu'il a, aux dires des religieuses, « christianisé ». Elles visitent des écoles où l'on applique la méthode spiritualiste personnaliste dont le but est de former des êtres vraiment responsables<sup>156</sup>. En mars 1965, elles visitent l'Institut international d'Études pédagogiques de Sèvres. Comme la chronique le décrit, l'enseignement dispensé au Centre Sèvres diffère par l'esprit qui l'anime de celui offert au Québec. On y sent la préoccupation constante du travail personnel de l'élève, en plus de recourir à différents moyens audio-visuels, le travail dirigé et le travail d'équipe. Les visiteuses constatent qu'au point de vue matériel, les écoles du Québec n'ont rien à envier à cette institution. De plus, à leurs yeux, les méthodes enseignées ne diffèrent pas tellement de celles en usage chez les

<sup>153</sup> SCA SNJM, *À l'écoute de l'Esprit*, Outremont, Maison-mère, 1967, p.11.

<sup>154</sup> SCA SNJM, Sœur Aurore Grenon, s.n.j.m., « Le bien commun dans l'acte d'éducation à: le respect de la personne », dans le cadre de la CCR, aux sœurs de la maison mère, s.d.

<sup>155</sup> Le Centre catholique d'études pédagogiques a été fondé en 1946, à l'instigation des Jésuites de France. Son premier responsable fut le Père Pierre Faure (1904-1988), qui fut l'initiateur d'une démarche pédagogique dénommée « enseignement personnalisé et communautaire ». Cette méthode eut vite un rayonnement international. Le Centre organise dans les années 1960 des sessions de formation et d'universités d'été ouvertes à divers publics de l'enseignement catholique. Voir Anne-Marie Audic, *Pierre Faure*, Paris, Éditions Jean de Bosco, 1998, 308 p.

<sup>156</sup> PC, « Nouvelles de nos sœurs Marie-Salvator et Gédéon-Marie, actuellement en Europe », vol. 28 (1963-1965), 19 avril 1965, p. 271.

SNJM ou les laïcs formés récemment. Elles présument que « l'Université de Montréal s'est vraisemblablement inspirée du centre international dans l'élaboration de ses programmes et de ses directives depuis 1955 »<sup>157</sup>. Ces constats faits, la démarche des SNJM pour adapter leur pédagogie se heurtera au fait qu'elles ne peuvent plus imposer leur vision chrétienne de l'enseignement car elles ferment plusieurs de leurs institutions privées et deviennent minoritaires dans le secteur public.

Dans ce contexte incertain, le concept d'éducation doit être redéfini. Lors de la 2<sup>e</sup> session du 24<sup>e</sup> Chapitre général, en 1968, un panel sur l'éducation est organisé<sup>158</sup>. Il réunit des représentantes québécoises et américaines et devient l'occasion d'un échange de vues sur l'état de l'apostolat principal des SNJM. L'une des panelistes québécoises constate qu'un certain nombre de sœurs vivent une insatisfaction ou une diminution d'intérêt pour l'enseignement. Si elle n'est pas capable d'identifier le sentiment exact vécu, elle ne se trompe pas en parlant d'un malaise dans le monde des religieuses enseignantes<sup>159</sup>. Cette situation est particulièrement visible dans l'enseignement au secondaire, le degré où les modifications apportées par les nouvelles structures scolaires ont provoqué les bouleversements les plus profonds. À ses yeux, le problème ne se situe pas sur le plan de la compétence ou de l'expérience, mais dans l'intégration des religieuses au groupe des professeurs laïcs. « Nous n'avons pas tous le même but, dit-elle, car si certains ont une conscience aiguë de ce qu'est l'éducation, plusieurs se limitent à instruire »<sup>160</sup>. Frappée par la grosseur des nouvelles polyvalentes, la provenance variée des élèves, l'anonymat dans la structure administrative, la religieuse est déroutée. Les élèves qu'elle désirait rencontrer en dehors des heures de classe ne demeurent pas à l'école après les cours. Les contacts

<sup>157</sup> PC, « Nouvelles de nos sœurs Marie-Salvator et Gédéon-Marie, actuellement en Europe », vol. 28 (1963-1965), 19 avril 1965, p. 272.

<sup>158</sup> PC, « Ouverture de la 2<sup>e</sup> session du Chapitre général », vol. 30 (1967-1968), 5 juillet 1968, p. 40.

<sup>159</sup> SCA SNJM, Sœur Mariette Payment, s.n.j.m., « La religieuse enseignante au Québec en 1968 », 4 f.

<sup>160</sup> *Ibid.*

personnels avec les élèves sont réduits et, dans ces conditions, il est à peu près impossible de réaliser un renforcement des valeurs chrétiennes à travers des activités parascolaires à caractère religieux ou profane.

Les comités ne regroupent plus qu'une infime minorité des élèves, et « dans ces sortes d'usines que sont les polyvalentes, ces activités sont noyées dans l'indifférence de la vaste majorité »<sup>161</sup>. Placée dans un tel contexte, la religieuse enseignante en vient rapidement à se poser des questions sur le sens de sa vie. L'enseignement demeure, mais la dimension apostolique qu'elle pensait pouvoir donner à son activité professionnelle lui échappe tout à coup et sa tâche ne se distingue plus de celle du laïc. La religieuse à qui l'on confie les classes de religion peut encore sentir l'harmonie des deux dimensions, mais pour les autres, la possibilité d'interpeller les jeunes sur les questions de foi demeurent lettres mortes. À cette insatisfaction s'ajoute souvent la tension psychologique causée par les exigences de l'enseignement proprement dit et de l'intégration à l'équipe de professeurs. Pour quelques sœurs, l'adaptation s'avère impossible et le découragement ne tarde pas à étouffer les énergies les plus prometteuses. Petit à petit, on se désintéresse, on met en doute l'efficacité de la profession d'éducatrice, et spontanément on cherche de nouveaux débouchés à son activité apostolique. « Dans plusieurs cas, le milieu communautaire n'a pas toujours apporté aux intéressées le support et la sympathie qu'elles pouvaient en attendre, et la situation ne s'en trouve que plus complexe »<sup>162</sup>. Elle termine en disant que les assises congréganistes permettront de revoir le sens de la mission.

Pour une religieuse américaine, la situation québécoise a des particularités qui n'effacent pas les similitudes avec les autres régions où s'exerce l'apostolat des SNJM. Elle remarque d'abord que toutes les communautés religieuses se sont lancées dans un programme de renouveau aux proportions révolutionnaires. Étant donné les

---

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> *Ibid.*

réalités de l'existence humaine, il y aura toujours en ce monde des contradictions et de la souffrance, de l'incertitude et du doute. Cela ne devrait pourtant pas effrayer les SNJM. À travers et à cause de tout cela, « la vie religieuse sera transformée et la communauté trouvera de nouvelles manières de répondre à son but fondamental; de nouvelles manières d'exister pour et avec les humains d'aujourd'hui »<sup>163</sup>. Elle comprend que les moyens par lesquels cela se réalisera sont eux-mêmes en train d'évoluer et il n'est pas dit que l'œuvre des écoles soit désormais la seule voie à considérer, d'autant que la forme que prendra la vie religieuse pour les communautés féminines est elle-même matière à conjecture. Mais tous les moyens possibles doivent être pris en considération et il faut oser inaugurer une expérimentation hardie<sup>164</sup>. La vision de la sœur de la province d'Oregon provient d'une lecture inspirée par une réalité géoculturelle distincte où un catholicisme minoritaire a toujours dû s'affranchir des préjugés ambiants. Elle s'inscrit aussi dans les conditions particulières des décennies 1950 et 1960 qui voient les religieuses catholiques modifier plus rapidement qu'aux Québec, leurs tâches traditionnelles, guidées en cela par les changements économiques, démographiques et raciaux qui balaient les États-Unis<sup>165</sup>. Ce constat de la réalité orégonaise rejoint l'analyse effectuée par Amy Koehlinger pour les États-Unis et il illustre à quel point la réflexion effectuée chez les SNJM prend une dimension transnationale.

Une autre religieuse québécoise amorce son témoignage et note qu'une adaptation de l'apostolat entraînera nécessairement des ajustements dans les autres secteurs de la vie des SNJM. À ses yeux, il importe que chaque sœur voit sa vie dans sa totalité, qu'elle assume pleinement la responsabilité de son engagement comme éducatrice religieuse. Le temps de la belle uniformité et du contrôle sur tout est révolu. Cela se sent et inquiète. Toutefois, une communauté sur la défensive et concentrée sur sa

<sup>163</sup> SCA SNJM, Sœur Judith Anne, s.n.j.m., « L'éducation et le renouveau », 1968, p. 2.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 4 p.

<sup>165</sup> Koehlinger, *The New Nuns*, p. 60.



propre survivance n'a pas de place dans l'Église voulue par le concile Vatican II. Pour elle, la communauté est une partie vitale de cette Église. La congrégation peut, « lentement mais de manière déterminée, en façonner de nouveau toute la structure institutionnelle »<sup>166</sup>. Elle ajoute qu'il est indubitable que l'apostolat comportera plus d'action sociale que par le passé, avec l'insistance de Vatican II sur l'Église missionnaire et son engagement dans la communauté chrétienne. Elle termine en disant :

Comme communauté enseignante, nous ne pouvons pas ne pas tenir compte des problèmes politiques et sociaux qui surgissent dans notre monde si complexe. Les communautés religieuses sont faites de personnes, et ces personnes ne peuvent pas apporter le Christ à un monde dont elles se sont isolées. Les changements devront se faire en dehors des murs de nos couvents.<sup>167</sup>

Pour une sœur californienne, la crise la plus aiguë qui menace l'œuvre d'éducation, c'est celle de l'autorité. Dans son explication du concept d'autorité, elle se sert d'un parallèle entre l'autorité dans l'Église et celle dans le domaine scolaire. Dans la poursuite de leur profession, les éducatrices ont conscience de la distinction entre la nature de l'autorité et l'exercice de l'autorité. L'autorité par nature repose sur le pouvoir, et le pouvoir reçoit sa force de l'amour. L'amour a sa manière propre de commander et sa manière propre de contraindre. Le poids de l'amour dépasse de beaucoup le poids de la simple autorité<sup>168</sup>. Elle rappelle aussi que la mission d'origine était centrée sur les enfants pauvres, particulièrement les filles. Plusieurs missions se sont exercées dans des conditions difficiles aux États-Unis, auprès des Noirs de Floride, des Amérindiens en Californie ou des immigrants catholiques. Avec l'embourgeoisement de la congrégation et la consolidation des œuvres, un déplacement s'est lentement fait sur des fondements quantitatifs plutôt que qualitatifs.

<sup>166</sup> SCA SNJM, Sœur Judith Anne, s.n.j.m., « L'éducation et le renouveau », p. 4.

<sup>167</sup> SCA SNJM, Sœur Marie-Gustave, « Enseignement et société » [premiers mots du texte].

<sup>168</sup> SCA SNJM, Sœur Gerarda-Marie, s.n.j.m., « Crise de l'autorité en éducation », s.l., s.d., 3 f.

Elle termine en disant que la réforme est plus que nécessaire, mais impliquera des souffrances importantes.

Une dernière religieuse expose sa pensée. C'est un témoignage qui se distingue des autres par son ton et son propos plus critique. Il n'est pas nécessairement représentatif de l'ensemble des SNJM, mais il illustre la possibilité nouvelle d'une prise de parole autonome au sein de la congrégation. Dans son propos, la religieuse déplore que la quête de perfection de certaines œuvres ne se soit pas accompagnée de la même recherche sur le plan spirituel. L'amélioration technique a mené la congrégation aux sommets, particulièrement sur le plan des arts, mais en se dotant d'institutions privées desservant une clientèle bourgeoise, elle s'est elle-même éloignée de ses racines. Elle concède aussi que certaines institutions supérieures n'avaient pas d'autres buts que de reproduire les forces nécessaires à l'apostolat, de susciter l'admiration des laïcs ou de démontrer la puissance des choses bien éloignées de l'humilité définies par les vœux. Enfin, elle souligne qu'une « folie des grandeurs a souvent guidé les choix architecturaux de plusieurs projets »<sup>169</sup>.

Ces quelques témoignages, qui prennent racine dans le contexte particulier d'un Chapitre général, illustrent clairement que l'œuvre centrale des SNJM se trouve à la croisée des chemins. Le succès de la congrégation se mesurait autrefois par le nombre d'élèves enregistrés annuellement dans ses écoles, la multiplication des maisons d'éducation à sa charge et le recrutement. Les mesures éducatives prises par le MEQ à la lumière des différentes commissions d'enquête bouleversent la typologie traditionnelle de l'œuvre des SNJM ainsi que les conditions d'accomplissement de

---

<sup>169</sup> SCA SNJM, *L'éducatrice d'hier et d'aujourd'hui au cœur de sa communauté et du monde*, 1968, 3 f.

ses dimensions religieuses et vocationnelles. Des comités sont mis en place dans toutes les provinces à la fin des années 1960 afin de réfléchir sur son sens<sup>170</sup>.

### 5.3.2- *L'élargissement du concept : un cheminement lent*

Au début des années 1970, une religieuse écrit :

Traditionnellement, notre travail a été l'enseignement dans les écoles, mais notre clairvoyante fondatrice a vu à ce qu'il y ait beaucoup de latitude, désignant notre apostolat d'éducation chrétienne. Mais éducation est un terme large, renfermant la notion de développement de toute la personne. Il faut aller dans cette direction afin de nous redéfinir.<sup>171</sup>

Avec la fin de l'enseignement paroissial presque partout à travers toute l'Amérique<sup>172</sup>, la fermeture de la plupart des scolasticats et écoles normales, les SNJM réévaluent le sens de leur apostolat<sup>173</sup>. Au départ, l'enseignement demeure le chemin privilégié. On lit dans les documents des chapitres spéciaux de 1967-1968, et de 1970-1971, que 50% des religieuses s'activent encore dans ce champ, particulièrement au niveau primaire et secondaire. Le fondement utopique de l'éducation chrétienne est tellement ancré dans la conscience collective qu'il demeure difficile de concevoir l'apostolat autrement. Ainsi, lors du Chapitre de 1971, une religieuse suggère d'élargir leurs services éducatifs à des clientèles différentes, ou dans des milieux particuliers. Elle propose que les sœurs enseignent dans des centres catéchétiques, des classes pour enfants handicapés ou retardés. Elles peuvent aussi s'impliquer dans des lieux de formation pour adultes ou immigrants. À ses yeux, tous

<sup>170</sup> USOP-SNJM, CA-1968.4.10-14, « The Apostolic Life Commission asks the Provincial Chapter to recommend to the Provincial Council of California and the Province Education Committee that an Ad hoc Committee be established to formulate a statement of the Educational Planning and Policies of the Sister of the Holy Names of Jesus and Mary in the Province of California », Proposals and Recommendations, Provincial Chapter, California Province, april, 10-14 1968, p. 1.

<sup>171</sup> SCA SNJM, Rapport d'atelier, mandat d'étude no.1, 13 juillet 1971.

<sup>172</sup> SCA SNJM, Mandat d'étude no.3, L'Évaluation des milieux apostoliques, 1971, p. 1-24.

<sup>173</sup> USOP-SNJM, 1968.4.10-14, Le Chapitre provincial recommande à son comité d'éducation de ne pas accepter de nouvelles écoles avant un rapport complet sur les nouvelles avenues possibles dans l'apostolat éducatif., dans Proposals and Recommendations, Provincial Chapter, California Province, april, 10-14 1968, p. 2.p.

ces champs d'action offrent l'occasion d'établir un contact avec le peuple de Dieu et de contribuer à son éducation, et tous font partie de l'éducation chrétienne dans l'esprit de Mère Marie-Rose :

Si nous pouvons entrevoir des buts plus vastes pour l'éducation, c'est que l'esprit de Dieu a ouvert de nouvelles perspectives pour nous. Cependant nous ne devons pas pour autant rejeter les œuvres du passé, mais plutôt construire sur ce passé et sur l'esprit de notre fondatrice. Aujourd'hui les besoins en éducation sont aussi grands, ou peut-être plus grands, que dans le temps de Mère Marie-Rose. Tout ceci va nécessiter une nouvelle spiritualité, de nouvelles structures, du changement.<sup>174</sup>

Les SNJM sont marquées par les transformations du monde de l'éducation et plusieurs voient dans l'abandon des œuvres un échec ou la fin certaine de la mission. Cette vision n'est toutefois pas partagée par toutes. Sœur Aline Paquin comprend que le fondement du renouveau doit passer par une nouvelle mystique de l'éducation, c'est-à-dire d'une spiritualité unifiante et dynamique qui aiderait les religieuses à saisir la signification de leur vocation d'éducatrice enseignante et la fécondité surnaturelle de cette profession. Elle note que, dans la formation des SNJM, presque rien n'a été prévu dans ce sens, et les ébauches, qui ont parfois été tentées au noviciat et dans les années subséquentes de formation, tout comme les directives venues des premières responsables de l'éducation, ont été nettement insuffisantes à donner une spiritualité propre à l'enseignement<sup>175</sup>. Pour en arriver à une redéfinition commune de l'éducation, elle juge « qu'il s'agirait de puiser dans la Bible et dans la vie des grands éducateurs, de notre fondatrice, les éléments susceptibles de susciter notre zèle et de revaloriser notre statut d'enseignante »<sup>176</sup>. Avec l'*aggiornamento* conciliaire, l'éducation à la foi du peuple de Dieu ne passe pas nécessairement par les mêmes vecteurs. Dans la société ambiante, il y a une grande pauvreté d'esprit à pourvoir.

<sup>174</sup> SCA SNJM, Claire Dupuis, s.n.j.m., Spiritualité de l'éducatrice, aujourd'hui, p. 5.

<sup>175</sup> SCA SNJM, Sœur Aline Paquin, s.n.j.m., Désaffection de l'enseignement, 1968.

<sup>176</sup> *Ibid.*



Cette lecture de l'éducation est partagée par une autre religieuse qui remet même en question la manière traditionnelle d'enseigner :

Former une personne humaine c'est l'aider à ordonner son intelligence au vrai, c'est discipliner son cœur au bien, c'est amener l'homme à communiquer et à se donner à Dieu et à ses semblables. Mais comment espérer réaliser ce travail de base en cumulant plusieurs charges, à savoir une vingtaine de périodes d'enseignement, des études à l'extérieur, pour qui veut se renouveler, des activités parascolaires, et c'est sans parler des obligations religieuses et communautaires. Une deuxième cause de la désaffection de l'enseignement provient indubitablement de cette impossibilité de tout concilier. On a conscience qu'il faut être qualifié ce n'est pas un luxe, nous avons conscience que l'enseignement permet de nous épanouir professionnellement ensemble, mais tout cela ensemble, c'est lourd. Il faut revisiter notre œuvre afin qu'elle puisse encore nous permettre de nous sanctifier. C'est une urgence...<sup>177</sup>

Par contre, cette ouverture vers d'autres sens que l'éducation traditionnelle ne plaît pas à toutes. En juillet 1968, une religieuse demeurée anonyme écrit à la supérieure générale :

Mère Marie-Rose a conservé la fin spécifique de sa congrégation: l'éducation chrétienne. Plus que jamais il faut que des chrétiennes et des âmes consacrées portent le Christ dans les écoles. La déclaration *Gravissimum Educationis* le proclame d'ailleurs, nous devons persévérer généreusement dans la tâche entreprise. Jamais Mère Marie-Rose, avec sa foi et son bon sens, n'aurait sacrifié son œuvre à l'école laïque neutre et elle aurait réprimé la moindre infiltration de ce naturalisme pédagogique qui exclut ou tend à amoindrir l'action surnaturelle dans la formation de la jeunesse.<sup>178</sup>

Il y a donc, au sein de la congrégation, des forces contraires, qui perçoivent différemment l'apostolat et les décisions de la structure de plausibilité qui l'encadre. Les archives sont muettes sur ce point, mais les tiraillements obligent même la supérieure générale de l'époque, Mère Philippe-de-la-Croix, à appeler à un dialogue plutôt que la confrontation :

<sup>177</sup> SCA SNJM, Dupuis, Spiritualité de l'éducatrice, aujourd'hui, p. 4.

<sup>178</sup> SCA SNJM, Monique Thériault, s.n.j.m., Marie-Rose dans le monde de ce temps, p.3.

Les difficultés qui, de nos jours, opposent certaines personnes ou certains groupes viennent souvent d'une interprétation différente donnée au sens et à la portée de notre engagement. Chacune, il est vrai, possède ses lumières et ses charismes, cependant, ne pourrions-nous pas établir quelques dominantes sur lesquelles joueraient toutes les harmoniques d'une vie fraternelle centrée sur Dieu et respectueuse de la valeur unique de chaque sœur?<sup>179</sup>

La redéfinition de la notion d'éducation chrétienne représente le défi le plus important de la congrégation à partir de 1965. Lors d'une conférence, prononcée en septembre 1969, sœur Ellen Rose insiste sur l'idée que les révisions constitutionnelles en cours ne restreignent par le sens du concept d'éducation. Pour transmettre l'Évangile, il n'est pas nécessaire de faire de longs discours sur les questions de dogme, de morale, de dispenser des cours de religion ou de catéchèse, de s'occuper activement de mouvements catholiques ou liturgiques. Il faut être, comme elle précise :

Présent auprès des gens qui souffrent de toutes les injustices sociales dans le monde contemporain, témoigner par ce que nous sommes et préparer les cœurs. Il est à désirer, il est même nécessaire qu'un nombre de plus en plus considérable de nos religieuses assument ces tâches, non sans s'y être d'abord préparées, mais ce serait une grave erreur de croire que les personnes vouées à l'enseignement des sciences profanes ou à l'accomplissement des tâches purement matérielles, peuvent atteindre les âmes.<sup>180</sup>

Cette idée fera doucement son chemin au sein des SNJM et elle se traduira par une reformulation de la vie apostolique au sein des constitutions. Un tel changement de paradigme ne se fait toutefois pas sans remise en question. Comme le rappelle sœur Judith Anne, l'éducation est désormais un accompagnement qui consiste à « être avec », de la manière qu'il convient, dans des circonstances diverses :

Les valeurs évangéliques qui guident nos actes nous obligent à intervenir afin de mieux servir la société. Notre action d'éducatrice ne se borne plus à un petit nombre d'élèves, que vous le vouliez ou non, sur toute la société,

<sup>179</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Philippe-de-la-Croix, 8 septembre 1970.

<sup>180</sup> SCA SNJM, sœur Ellen Rose, *About Education*, Eastern American Province, 1968.

scolaire, professionnelle, municipale. Personne ne peut prévoir entièrement l'influence ou les répercussions de ses actes, qui sont parfois inattendus<sup>181</sup>.

On peut donc dire que le monde scolaire, comme champ d'action traditionnel, n'est plus le seul où les SNJM sont appelées à servir l'Église. Dans la synthèse des constitutions et règles de 1968 à 1971, on parle « d'éducation chrétienne dans son sens le plus complet, c'est-à-dire d'une adaptation aux besoins de l'éducation dans le monde actuel »<sup>182</sup>. Sœur Marthe Lacroix précise dans un autre texte ce en quoi consiste le sens plus complet :

Nous pouvons donc dire que l'identité des religieuses s'actualise par différentes formes d'éducation de la foi : le témoignage, l'initiation première à la foi, l'approfondissement de la foi, un engagement pour la justice, des efforts pour aider les peuples à obtenir des conditions de vie plus équitables, et cela autant dans le milieu scolaire que dans d'autres formes d'éducation de la foi que l'esprit nous inspire et nous inspirera.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> SCA SNJM, sœur Judith Anne, s.n.j.m, L'Éducation et le renouveau, p. 2.

<sup>182</sup> *Constitutions et règles revisées en 1968 et 1971*, 3<sup>e</sup> partie : Vie apostolique, Section I : Éducation chrétienne, no. 47, p. 13.

<sup>183</sup> SCA SNJM, Lettre de sœur Marthe Lacroix, sans titre, 1971.

## Conclusion

La mutation du monde de l'éducation au Québec modifie profondément le champ d'apostolat des SNJM et leur structure traditionnelle de plausibilité. Suite au Rapport Parent et, moindrement, au Rapport Rioux, l'État québécois dicte désormais les règles de fonctionnement et d'encadrement des clientèles scolaires. D'abord de manière stratégique, puis sous les diktats des nouveaux mandarins du pouvoir, les SNJM réorganisent leurs institutions scolaires et tentent de maintenir leur contribution académique. L'hypothèse formulée dans notre thèse que la congrégation des SNJM a adapté son œuvre d'éducation vers des formes renouvelées, afin de répondre aux réalités de la société québécoise se confirme ici. La thèse confirme le propos de Thérèse Hamel sur les écoles normales, mais elle élargit aussi cette notion de neutralisation à l'ensemble des institutions postsecondaires. Les religieuses témoignent de leur volonté de demeurer des agentes du savoir au sein de la société québécoise tout en préservant leur philosophie du développement intégral de la personne. Toutefois, la multiplication des règles gouvernementales qui se font sans consultations directes des religieuses provoque une série de réorganisations successives pour les institutions postsecondaires des SNJM qui ne sont jamais terminées, puisque les consignes du nouvel État interventionniste se font au compte-gouttes ou par bourrées, ce qui essouffle les congrégations religieuses féminines.

Ainsi, dans le cas des écoles normales, les SNJM restructurent leurs pôles de formation des maîtres à partir d'un axe qui va de la Rive Sud (Longueuil/St-Lambert) à l'île de Montréal (Outremont). Elles ferment les plus petites écoles normales (Disraëli; Valleyfield) et concentrent les effectifs étudiants et professoraux, afin de répondre aux demandes gouvernementales de régionalisation, mais aussi dans l'optique de maintenir un cadre favorable à la formation des institutrices des milieux ruraux ou des niveaux primaires ou préscolaires. Elles désirent aussi préserver une approche pédagogique qui respecte des valeurs chrétiennes. C'était toutefois sans



compter sur la volonté des décideurs laïcs qui ne tiennent pas aux institutions fondées par les congrégations religieuses de femmes et leur déqualification face aux nouvelles universités laïques et neutres. La Révolution tranquille se fait donc au détriment des religieuses et la fermeture des écoles normales congréganistes provoque la mise au rancart d'un personnel féminin compétent tant sur le plan éducatif qu'administratif, en plus de fermer l'une des principales voies de recrutement des congrégations féminines. Les nouveaux lieux de formation sont dominés par les hommes et ce résultat confirme la masculinisation du monde de la formation des maîtres durant la Révolution tranquille, telle que décrite par Thérèse Hamel, Marie-Paule Malouin et Micheline Dumont.

La neutralisation des femmes consacrées en éducation est perceptible aussi à travers l'histoire de l'Institut Jésus-Marie. Ce vaste édifice du Mont-Royal regroupait plusieurs écoles dédiées aux filles dont un collège classique. Les SNJM militent et participent aux activités de l'Association des collèges classiques et tentent de trouver une solution pour l'avenir de l'institution. Toutefois, la précarité financière liée à sa construction et le désintérêt des instances gouvernementales à y maintenir une activité postsecondaire forcent les religieuses à le vendre à l'Université de Montréal. Un scénario similaire semble augurer pour l'École de musique Vincent-d'Indy, mais la spécialisation de l'institution, la pugnacité de ses directrices et la collaboration impromptue de l'Université de Sherbrooke lui permet, pendant plusieurs années, de poursuivre une œuvre d'éducation en dehors du contrôle masculin de l'Université de Montréal et du MEQ. Les questions d'affiliation universitaire, la baisse du personnel religieux et une réalité géographique particulière en forceront finalement la vente.

Ainsi donc, cette thèse apporte des informations nouvelles sur le thème déjà ancien dans l'historiographie féministe de l'élimination des femmes consacrées et de leurs institutions. En portant son attention sur la congrégation des SNJM, cette recherche permet de suivre le parcours spécifique d'une congrégation en examinant les

stratégies de survie déployées par les religieuses, en dehors du cadre des grandes associations de collèges classiques et des écoles normales. Elle ouvre la porte à des études comparatives sur le cheminement des autres congrégations religieuses enseignantes féminines pour le maintien de leurs institutions postsecondaires ainsi que les résultats obtenus.

Désormais minoritaires dans le système scolaire, appelées par le concile Vatican II à intervenir autrement et selon les signes du temps, un processus de redéfinition de l'apostolat s'amorce timidement, car il demeure prisonnier d'une certaine tradition religieuse. Toutefois, la situation n'est pas désespérée; plusieurs membres de la congrégation voient cette épreuve comme un moyen de relire l'œuvre de la fondatrice et de la relancer sous un angle neuf. Ainsi, leur identité personnelle et collective entre en mutation et trouvera certaines pistes de solution à travers leur conscience d'être des femmes consacrées capables d'allumer de nouveaux feux apostoliques.

## CHAPITRE VI

### LES SNJM ET LE FÉMINISME (1960-1985)

Notre prérogative à nous, eh! Bien, c'est tout simplement d'être ce que nous sommes, des femmes! Ce n'est pas bien difficile! Et pourtant... c'est peut-être plus difficile qu'on ne le croit!... C'est peut-être même par là qu'il faudrait tout commencer.<sup>1</sup>

Le sixième chapitre veut comprendre l'influence du féminisme, ou du moins, de la question des femmes, chez les SNJM. L'évolution, ou parfois l'absence d'évolution, des conditions socioéconomiques et juridiques des femmes en Amérique du Nord ainsi que la prise de conscience de la persistance des inégalités provoquent l'émergence d'une seconde vague de féminisme qui conteste le statu quo dans tous les domaines, y compris celui de la place des femmes dans l'Église. Les SNJM ne peuvent pas faire abstraction de ce courant d'idée, d'autant que certaines d'entre elles s'en réclament dès le milieu des années 1960. L'objectif de ce chapitre consiste à évaluer la place des idées féministes dans les documents des SNJM et à en mesurer l'impact sur les actions apostoliques. Nous désirons aussi saisir le poids de la branche

---

<sup>1</sup> Suzanne Manseau, s.a., « La créativité dans l'apostolat », *Les religieuses dans la cité*, Montréal, Fides, 1968, p. 217.

états-unienne sur cette question et identifier les principales agentes de transmission de ces idées. La congrégation devient alors un terrain transnational fertile de débats et d'échanges, particulièrement sur le rôle et la place des femmes dans la structure ecclésiale.

## 6.1- L'Église et les femmes

### 6.1.1 — *Les femmes dans l'Église catholique (1930-1963)*

Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, de nombreux regroupements de femmes de l'aire occidentale réclament l'amélioration de leurs conditions de travail ou de leurs droits fondamentaux. Patiemment, avec des résultats variés dans le temps et l'espace, d'importantes remises en question de leur statut au sein de la société civile permettent aux femmes de faire des avancées et des gains. Dans ce contexte, l'Église catholique effectue un lent travail de mise à niveau de sa vision des femmes. Les choses se bousculent à partir des années 1960 et la réflexion de l'Église catholique doit se poursuivre.

Le pape Pie XI publie en 1930 une encyclique sur le mariage qui traite largement des femmes<sup>2</sup>. Il y rappelle d'abord la sacralité et l'indissolubilité de l'union contractée devant Dieu. La femme doit rester soumise à son époux, car elle se présente comme le cœur du foyer familial alors qu'il en est la tête. Pie XI condamne aussi l'idée de l'émancipation de la femme. Il s'agit à ses yeux ni plus ni moins d'une « corruption de l'esprit et de sa dignité de mère »<sup>3</sup>. De plus, il considère que l'égalité des droits ne

<sup>2</sup> Le Saint-Siège, « *Casti Connubii*, Lettre encyclique du souverain pontife Pie XI sur le mariage chrétien considéré au point de vue de la condition présente, des nécessités, des erreurs et des vices de la famille et de la société », [en ligne]. « [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/index_fr.htm). » (Page consultée le 4 juin 2012).

<sup>3</sup> *Ibid.*



peut se faire à tous les niveaux. Certes, le respect de la dignité humaine est primordial :

Chacun des deux époux jouit assurément des mêmes droits et il est tenu à la même obligation; dans les autres choses, une certaine inégalité et une juste proportion sont nécessaires, celles qu'exigent le bien de la famille ou l'unité et la stabilité nécessaires d'une société domestique ordonnée.<sup>4</sup>

Son successeur Pie XII (1939-1958) remet en question certaines attitudes de l'Église face aux femmes. Il demeure d'abord dans la ligne de son prédécesseur en leur attribuant des valeurs spirituelles et morales distinctes de celles des hommes. La pensée du pontife se trouve guidée par le souci de maintenir la double vocation traditionnelle de mère et d'épouse que l'on retrouve énoncée entre autres dans son discours aux sages-femmes<sup>5</sup>. Toutefois, ce point de vue traditionnel est ébranlé par la réalité socioéconomique des classes ouvrières en Europe et ailleurs. La pression exercée par l'économie de marché, par les besoins industriels ainsi que les idéologies de gauche malmène cette vision. Pie XII comprend que le rôle des femmes déborde désormais du foyer familial et que celles-ci peuvent se targuer d'une égale dignité avec l'homme, malgré la diversité des rôles liés à leur nature. Le pape souligne la complémentarité de leurs fonctions face aux hommes. Ce glissement interprétatif ouvre la porte à une nouvelle lecture identitaire des femmes et la procréation n'apparaît plus comme le fondement de leur dignité<sup>6</sup>. Toutefois, on ne parle pas encore d'égalité.

Pie XII ne peut pas non plus rejeter les démarches des groupes d'action catholique dans lesquelles les femmes jouent un rôle important. L'engagement social des

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Pie XII, *Les devoirs de la femme dans la vie sociale et politique. Allocution prononcée le 21 octobre 1945*, Montréal, Éditions Fidès, 30 p.; Pie XII, « Les lois des rapports conjugaux. Allocution de S. S. Pie XII à l'Union catholique italienne des Sages-femmes (29 octobre 1951) », *Documentation catholique*, (1951), col. 1485.

<sup>6</sup> Alice Dermience, *La « question féminine » et l'Église catholique, approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008, p. 81.

femmes s'inscrit dans une ecclésiologie de l'agir dans le monde comme membre de l'Église<sup>7</sup>. La diffusion des principes chrétiens de justice et d'entraide dans les différentes sphères de la vie politique, économique et sociale se confrontent aux revendications des femmes. Comme le rappelle l'historien Michael Gauvreau pour le cas spécifique du Québec :

L'apparition des mouvements d'Action catholique a marqué le début de changements souvent passés inaperçus, mais néanmoins bien réels. Ces mouvements ont contribué à l'avènement d'un féminisme de type personnaliste qui se trouve à sauvegarder quelques principes maternalistes et à faire avancer les idées d'égalité des sexes.<sup>8</sup>

Bien que Michael Gauvreau soit le seul historien canadien à défendre dans ses travaux cette idée de féminisme personnaliste, il faut s'y arrêter un peu. Aucun autre spécialiste n'a proposé une telle variante du féminisme maternaliste qui est lui-même contesté par certains auteurs dont Karine Hébert<sup>9</sup>. S'il est vrai que les femmes membres des groupes d'action catholique ont développé une nouvelle conscience des enjeux féminins, cette collaboration des sexes n'implique toutefois pas de remise en question de la condition féminine. « Les femmes n'ont qu'à prendre les places qu'elles désirent et, tout en élevant leur famille, elles peuvent participer aux causes de leur choix »<sup>10</sup>. Cette prégnance du maternalisme au Québec s'explique par l'influence de la pensée de l'Église sur les mouvements d'action sociale. La plupart des militantes qui se sont jointes à des groupes l'ont fait dans le cadre des couvents et des collèges dirigés par les congrégations religieuses. Il n'était donc pas difficile d'y relayer l'idée de la protection de la vocation traditionnelle dans un esprit de soumission. Toutefois, par leurs choix d'action et leurs réalisations, les jeunes femmes transgressent les limites imposées par le discours de l'Église<sup>11</sup> et, grâce à

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, p. 182.

<sup>9</sup> Hébert, « Une organisation maternaliste au Québec », p. 315-344.

<sup>10</sup> Collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec*, p. 433.

<sup>11</sup> Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène*, p. 75 et 174.

l'accompagnement de certaines religieuses dynamiques, elles expérimentent des rôles atypiques dans l'exercice de l'apostolat laïc, élargissant ainsi leur champ d'action et redéfinissant leur rôle. Il est donc un peu exagéré de penser comme Michael Gauvreau à une nouvelle forme de féminisme tout comme de croire, comme le défend Karine Hébert, que sa variante maternaliste n'en est pas une.

La période qui s'échelonne de la Seconde Guerre mondiale au pontificat de Jean XXIII se présente comme une phase de transition pour les femmes<sup>12</sup>. Il demeure difficile de broser un portrait homogène de leur situation, mais les circonstances particulières du conflit mondial confortent leur entrée massive sur le marché du travail, modifient sensiblement leur rôle dans la vie publique et leur ouvrent de nouvelles possibilités dans l'univers de la consommation. Ces changements sont ralentis, un certain temps, par les forces conservatrices en Amérique du Nord qui tentent de les ramener vers la maison après la guerre, mais les nécessités du marché de l'emploi et le désir de plusieurs femmes d'améliorer leur niveau de vie ne sont pas étrangers à l'essoufflement du mouvement de *la femme mystique* aux États-Unis et de *la châtelaine*, reine du foyer au Canada<sup>13</sup>.

Le pontificat de Jean XXIII se caractérise par une sensibilité aux questions de paix entre les peuples, de justice sociale et du désir d'ouvrir l'Église à la réalité du monde de l'époque. Dans son encyclique *Pacem in Terris*, le pape reconnaît aux femmes les gains effectués à différents niveaux et il les exhorte à ne pas abdiquer leur intégrité ou à ne pas se laisser instrumentaliser par des forces régressives dans la société civile, au travail ou dans le foyer familial<sup>14</sup>. Celui qui est à l'origine de l'*aggiornamento*

<sup>12</sup> Cuthbert Brandt, Black, Bourne et Fahrni, *Canadian Women. A History*, p. 523.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 326. Ces deux images sont des clin d'œil aux ouvrages : Betty Friedan *La femme mystifiée*, Paris: Denoël-Gonthier, 430 p. et à Valerie J. Korinek. *Roughing it in the Suburbs: Reading Chatelaine Magazine in the Fifties and the Sixties*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, 460 p.

<sup>14</sup> Le Saint-Siège, « *Pacem in Terris*, Lettre encyclique du Souverain Pontife Jean XXIII sur la paix entre les nations fondée sur la vérité, la justice, la vérité, la liberté », [en ligne]. <http://www.vatican.va/>



conserve toutefois une vision traditionnelle de la nature des femmes. Jean XXIII encourage l'ensemble de la société à prendre acte de l'élargissement du rôle de la femme et de son refus à toute instrumentalisation socioéconomique abusive, mais il privilégie le foyer comme premier cadre de sa vie, son épanouissement découlant des exigences de son identité<sup>15</sup>. On le voit, la vision genrée des différents pontifes n'apporte pas de véritable modification à la position traditionnelle de l'Église catholique face aux femmes. Toutefois, le concile Vatican II et son corpus textuel nuanceront cette vision.

#### 6.1.2 — *La place des femmes dans les documents de l'Église catholique et leurs revendications, du Concile Vatican II au nouveau code de droit canon.*

Le concile de Vatican II est une assemblée cléricale et masculine où les femmes sont totalement absentes durant les deux premières sessions<sup>16</sup>. C'est le cardinal de Bruxelles-Malines, Mgr Suenens, qui constate le non-sens de l'exclusion systématique des femmes d'une participation active dans l'Église, à une époque où, comme il le dit, elles forment la moitié de l'humanité et elles peuvent se rendre sur la lune<sup>17</sup>. L'archevêque Baraniak de Poznan en Pologne souhaite que des femmes puissent remplacer des évêques incapables de sortir de régions sous l'emprise du communisme<sup>18</sup>. Les pressions viennent aussi des mouvements laïcs d'apostolat au sein de l'Église comme l'*Union des femmes catholiques* ou la *Fédération mondiale de la jeunesse féminine catholique* qui ne comprennent pas comment on peut discuter de sujets qui les touchent sans que leurs membres soient consultés<sup>19</sup>. Une ouverture existe donc dès la deuxième session, mais des pressions des forces conservatrices obligent à surseoir à leur venue.

---

[holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem\\_fr.html](http://holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_fr.html). (consulté le 5 juin 2012). Voir l'extrait présenté à l'annexe IV.

<sup>15</sup> Dermience, *La « question féminine »*, p. 83.

<sup>16</sup> Giuseppe Alberigo, « Un changement d'époque? », HCVII/5, p. 729.

<sup>17</sup> McEnvoy, *Guests in their Own House.*, p. 35.

<sup>18</sup> Komonchak, « Vers une ecclésiologie de communion », HCVII/4, p. 36.

<sup>19</sup> Masson, *Les laïcs dans le souffle du concile*, p. 53-55.



Le 8 septembre 1963, le pape annonce à un groupe de religieuses du diocèse italien d'Albano que des représentantes féminines assisteront à un concile œcuménique. Cette délégation, quoique faible est présentée comme étant « significative et hautement symbolique des religieuses et des grandes organisations féminines catholiques afin que la femme sache à quel point l'Église l'honore dans la dignité de son être et de sa mission humaine et chrétienne »<sup>20</sup>. La Curie romaine ne se presse toutefois pas dans la sélection des auditrices et l'envoi des invitations. À l'ouverture de la troisième session, le 14 septembre 1964, le pape Paul VI salue l'arrivée des femmes, mais aucune n'est présente pour entendre ses bons vœux. Dans les semaines et les mois qui vont suivre, ce sont vingt-trois représentantes qui joignent les rangs des participants à l'événement conciliaire.

La participation des femmes n'est restreinte à aucune activité durant les dernières sessions du Concile, mais elles ne peuvent pas prendre la parole au sein de l'*aula*<sup>21</sup>. Outre de nombreuses rencontres entre elles, ces femmes reçoivent les textes de toutes les propositions de schémas discutés par les évêques et leurs *periti*<sup>22</sup>. Certaines se joignent même à des réunions de sous-commissions sur les schémas *Apostolicam actuositatem* et *Gaudium et spes*. Ce dernier, seul document conciliaire né directement de la réflexion collective durant le concile et non durant la phase antépréparatoire, se présente, aux dires de l'évêque canadien Alexander Carter de Sault-Sainte-Marie, comme « le seul à ne pas avoir été conçu dans le péché originel du cléricalisme »<sup>23</sup>. Par contre, les religieuses-auditrices sont refoulées aux marges de la Commission responsable du schéma traitant de la vie consacrée. Cette situation ne

<sup>20</sup> Komonchak, « Vers une ecclésiologie de communion », p. 37.

<sup>21</sup> Certains prélats conservateurs s'appuyaient sur un passage de la première lettre de Paul aux Corinthiens (1 Co 14, 34) pour ne pas permettre aux femmes de prendre la parole à l'intérieur de la Basilique Saint-Pierre-de-Rome.

<sup>22</sup> Voir la note 61 dans le quatrième chapitre.

<sup>23</sup> McEnroy, *Guests in their Own House*, p. 125.

les empêche toutefois pas de faire passer leurs idées auprès des commissaires les plus avant-gardistes<sup>24</sup>.

L'impact de la délégation féminine sur l'assemblée œcuménique n'est pas mince. Certains évêques prennent conscience que les textes votés et adoptés conceptualisent le peuple des baptisés uniquement dans son sens masculin. Les paradigmes à la base de leur vision des femmes dans l'Église sont marqués par des stéréotypes genrés. Il y a donc une nécessité de recourir à un langage plus inclusif dans les textes. L'évêque de Saint-Jean-de-Québec (plus tard Saint-Jean-Longueuil), Mgr Gérard-Marie Coderre, parlant au nom d'une quarantaine de ses collègues, consacre tout son discours du 28 octobre 1964 à la situation de la femme. Il veut que le schéma de *Gaudium et spes* dénote davantage l'unicité de la personnalité de la femme ainsi que son apport spécifique dans l'Église et la société. « Il applaudit le récent développement de la dignité de la femme dans la conscience féminine elle-même, disant qu'elle était en accord avec l'Écriture et demanda que l'Église la proclame et la promeuve »<sup>25</sup>. D'autres comme Mgr Augustin Footz de Cologne, contribuent à une meilleure intégration textuelle du rôle des femmes dans *Gaudium et spes*<sup>26</sup>. Enfin, sans avoir pu exprimer ses idées en assemblée plénière, l'évêque d'Atlanta, Paul Hallinan, propose dans une lettre ouverte diffusée dans la presse catholique, une participation réelle des femmes à la liturgie (lectorat, acolytat, diaconat), à l'enseignement supérieur et à différents comités temporaires ou permanents au sein de l'appareil administratif de l'Église<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> « Les religieuses auditrices ne faisaient pas, en effet, partie de la Commission du schéma des religieux. Mgr Huyghes, membre de cette commission le remarquera dans son intervention du 12 novembre 1964 et demandera que les religieuses-auditrices soient admises à travailler avec la Commission conciliaire des religieux, comme les auditeurs laïcs ont été admis à la Commission conciliaire de l'apostolat des laïcs » J.-M. R. Tillard, o.p., « Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse », *Vatican II, L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, p. 105, note *infra* 90.

<sup>25</sup> Norman Tanner, « *Ecclesia ad Extra* », *HCVII/4*, p. 373.

<sup>26</sup> GS, no 60.

<sup>27</sup> McEnvoy, *op. cit.*, p. 149 et 153.

La promulgation d'*Apostolicam actuositatem*<sup>28</sup> et de *Gaudium et spes*<sup>29</sup> ouvre des horizons nouveaux pour les femmes à la fin de 1965. Néanmoins, pour l'observatrice conciliaire Rosemary Goldie, il s'agit d'avancées timides. D'après son analyse, les attentes des femmes risquent d'être déçues face à des documents qui sont essentiellement l'expression d'une pensée hiérarchique masculine. Elle affirme que de vouloir offrir une synthèse de la pensée des femmes chrétiennes est impossible, car il existe une trop grande diversité de situations dans le monde. Selon Goldie, la femme peut être une mère de famille, un membre de l'Action catholique, une canoniste laïque, une ouvrière, une écrivaine ou une religieuse contemplative. Elle est aussi cette Africaine ou cette Asiatique qui se bat pour l'indépendance et la décolonisation ou cette autochtone d'Amérique latine qui cherche à apprendre à lire et à écrire. Même si l'on pouvait consulter toutes ces femmes, jusqu'à quel point et dans quelle mesure aurait-on des réactions spécifiquement féminines?

La clôture du Concile est aussi le théâtre de la lecture de différents messages. Les cardinaux Duval, Döpfner et Silva lisent au nom de Paul VI une adresse finale aux représentantes des femmes ainsi qu'aux membres de l'*aula* conciliaire. C'est le seul document produit à l'occasion de Vatican II qui s'adresse spécifiquement aux femmes :

Et maintenant c'est à vous que nous nous adressons, femmes de toutes conditions, filles, épouses, mères et veuves, à vous aussi, vierges consacrées et femmes solitaires : vous êtes la moitié de l'immense famille humaine! L'Église est fière, vous le savez, d'avoir magnifié et libéré la femme, d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme. Mais l'heure vient, l'heure est venue, où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici. C'est pourquoi, au moment où l'humanité connaît une si profonde mutation, les femmes, imprégnées de l'esprit de l'Évangile, peuvent tant pour aider l'humanité à ne pas déchoir.

<sup>28</sup> AL, no 9.

<sup>29</sup> GS, nos. 8, 9, 12, 27, 29, 52, 60, 67.



Vous femmes, avez toujours en partage la garde du foyer, l'amour des sources, le sens des berceaux. Vous êtes présentes au mystère de la vie qui commence. Vous consolez dans le départ de la mort. Notre technique risque de devenir inhumaine. Réconciliez les hommes avec la vie. Et surtout veillez, nous vous en supplions, sur l'avenir de notre espèce. Retenez la main de l'homme qui, dans un moment de folie, tenterait de détruire la civilisation humaine.

Épouses, mères de familles, premières éducatrices du genre humain dans le secret des foyers, transmettez à vos fils et à vos filles les traditions de vos pères, en même temps que vous les préparez à l'insondable avenir. Souvenez-vous toujours qu'une mère appartient par ses enfants à cet avenir qu'elle ne verra peut-être pas.<sup>30</sup>

Le document revient sur le rôle traditionnel des femmes dans le foyer familial se tourne vers leurs habiletés naturelles à comprendre et parler des questions existentielles de la vie et de la mort. Les auteurs du texte leur attribuent une sensibilité aigüe pour comprendre ces sujets et les expliquer aux membres des familles. Dans le contexte des avancements technologiques et des risques de dépendance de l'humanité face à celles-ci, le pape appelle les femmes à réconcilier les hommes avec la vie et à veiller sur l'avenir de l'espèce humaine. Il rappelle que les épouses et les mères de famille sont les premières éducatrices, les gardiennes des traditions et les principales enseignantes de la foi. Puis, il s'adresse aux religieuses, en leur rappelant les bienfaits de leurs contributions :

Et vous aussi, femmes solitaires, sachez bien que vous pouvez accomplir toute votre vocation de dévouement. La société vous appelle de toutes parts. Et les familles même ne peuvent vivre sans le secours de ceux qui n'ont pas de famille. Vous surtout, vierges consacrées, dans un monde où l'égoïsme et la recherche du plaisir voudraient faire la loi, soyez les gardiennes de la pureté, du désintéressement, de la piété. Jésus, qui a donné à l'amour conjugal toute sa plénitude, a exalté aussi le renoncement à cet amour humain, quand il est fait pour l'amour infini et pour le service de tous..<sup>31</sup>

<sup>30</sup> « Aux femmes », cité dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, p. 693-694.

<sup>31</sup> *Ibid.*



Enfin, il supplie les femmes de faire pénétrer l'esprit du concile Vatican II dans les institutions, les écoles, les foyers et dans la vie quotidienne de la société. Il termine avec un appel solennel :

Femmes dans l'épreuve, enfin, qui vous tenez toutes droites sous la croix à l'image de Marie, vous qui, si souvent dans l'histoire, avez donné aux hommes la force de lutter jusqu'au bout, de témoigner jusqu'au martyre, aidez-les encore une fois à garder l'audace des grandes entreprises, en même temps que la patience et le sens des humbles commencements.

Femmes, ô vous qui savez rendre la vérité douce, tendre, accessible, attachez-vous à faire pénétrer l'esprit de ce Concile dans les institutions, les écoles, les foyers, dans la vie de chaque jour. Femmes de tout l'univers, chrétiennes ou incroyantes, vous à qui la vie est confiée en ce moment si grave de l'histoire, à vous de sauver la paix du monde.<sup>32</sup>

En voulant souligner les spécificités des femmes et saluer leur apport, les autorités ecclésiales utilisent un référentiel maternaliste, en plus de reprendre des stéréotypes et des lieux communs qui évacuent totalement les changements de l'époque sur les plans légal, professionnel et socioéconomique. L'Église rate sa cible d'entrée en communion concrète avec « l'autre moitié » de l'humanité. La comptabilisation des mentions des femmes dans l'ensemble du corpus conciliaire laisse aussi perplexe puisque l'on ne dénombre que quatorze renvois directs<sup>33</sup>. Le concile de Vatican II ne fournit pas de théologie de la femme, ni de détails sur l'identité féminine ou de précisions sur ses activités. Néanmoins, contrairement à ce que laissent croire les apparences, les femmes ne sont pas mises de côté. En fait, des expressions inclusives comme le « peuple de Dieu en marche au cœur de l'histoire » ou le « corps du Christ » permettent constamment de toucher les femmes. La théologienne Alice Dermience rappelle que les nouvelles perspectives ecclésiologiques et anthropologiques qui parcourent les documents conciliaires ouvrent des avenues nouvelles et que chaque femme se retrouve désormais projetée dans la dynamique de

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Dermience, *La « question féminine » dans l'Église catholique*, p. 83.

sa vocation et de son devoir de témoigner de l'Évangile dans le monde<sup>34</sup>. L'élan ne part plus de la structure ecclésiale, mais bien de la personne. La femme assume sa responsabilité dans sa liberté de baptisée, ce qui témoigne clairement de l'influence du personnalisme sur les textes du Concile. En fait, Vatican II devient le catalyseur indirect d'une conscience féminine<sup>35</sup>. Cela donne aux femmes l'opportunité de nommer simultanément la source de leur oppression et d'imaginer un monde nouveau qui ne passe plus nécessairement par l'expérience de la maternité et des rôles traditionnels liés à la famille.

Ce que le Magistère n'a pas su voir venir, c'est que la reconnaissance de la dignité des femmes ouvre la porte à une réforme de la structure ecclésiale à la lumière des enseignements de Vatican II. L'expérience de foi des femmes et le sentiment d'un appel vocationnel différent leur donneront l'audace de traverser des frontières genrées réelles et symboliques et d'occuper des rôles différents. L'autre chose que l'Église catholique n'a pas su évaluer, c'est le poids de la deuxième vague du féminisme. Plusieurs spécialistes s'entendent pour dire que les militantes de la seconde vague sont plus revendicatrices sur le plan de l'égalité concrète, sur le plan des mœurs et sur celui du contrôle réel ou symbolique du corps de la femme<sup>36</sup>. Les militantes catholiques s'inspireront de ce courant et maintiendront une pression sur l'Église catholique bien au-delà de notre période d'étude. Cela en dit long sur l'impact affectif ou émotionnel du débat chez les femmes croyantes et féministes. Cette dimension n'a pas retenu suffisamment l'attention à ce jour, mais elle mérite certainement d'être considérée pour comprendre la persévérance de leurs revendications au sein de l'Église<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>35</sup> Voir le premier chapitre de cette thèse, p. 16 à 18.

<sup>36</sup> Mills, *Contester l'Empire*, p. 150-153; Cuthbert Brandt, Black, Bourne et Fahrni, *Canadian Women. A History*, p. 492-493 et 532-537.

<sup>37</sup> L'étude des rapports entre l'Église catholique et les femmes au XX<sup>e</sup> siècle via l'histoire des émotions n'a pas encore été faite. Cela pourrait s'expliquer par la difficulté d'utiliser un terme qui a longtemps conservé une forte charge genrée. Les études des médiévistes sur les « communautés

L'encyclique *Humanae Vitae* marque une rupture entre l'enseignement magistériel et sa réception chez les croyants<sup>38</sup>. En effet, les fins du mariage et le contrôle des naissances font l'objet de vifs débats au sein de l'Église depuis la fin des années 1930. Les participants à Vatican II ne sont pas parvenus à un consensus sur ces thèmes tant le débat était polarisé<sup>39</sup>. Le texte publié le 25 juillet 1968 condamne le contrôle des naissances, l'avortement, les relations sexuelles en dehors du mariage et celles qui ne visent pas la procréation. Le rapport de la commission qui avait pourtant proposé l'acceptation des moyens contraceptifs artificiels, n'a pas été entendu et on s'en est remis aux enseignements traditionnels. Le document papal provoque l'irritation de nombreuses croyantes et croyants qui y voient un retour en arrière<sup>40</sup> et l'inconfort de plusieurs membres de l'épiscopat<sup>41</sup> qui comptaient pourtant sur une formulation fondée sur l'autonomie et la liberté individuelle dans la recherche d'une parenté responsable<sup>42</sup>. L'Église perd le contrôle sur la morale et la fécondité des couples et elle provoque le départ silencieux d'une masse importante de catholiques qui ne s'identifient plus aux règles à suivre<sup>43</sup>.

---

émotionnelles » comme celles de Barbara H. Rosenwein (*Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2007), changent depuis quelques années cette perception. Une étude de cas récente sur l'activisme socioreligieux en Amérique latine dans les années 1980 recourt en partie à cette approche. Il s'agit de l'ouvrage de Sharon Erickson Nepstad, *Convictions of the Soul. Religion, Culture, and Agency in the Central America Solidarity Movement*, New York, Oxford University Press, 2004. Voir particulièrement le sixième chapitre, p. 116-134.

<sup>38</sup> Le Saint-Siège, « *Humanae Vitae*. Lettre encyclique du pape Paul VI sur le mariage et la régulation des naissances », [en ligne]. [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_fr.html), (consulté le 4 juin 2012).

<sup>39</sup> Le pape se réserve finalement la décision sur cette question. Voir Peter Hünerman, « Les dernières semaines du concile », *HCVII/5*, p. 487-489.

<sup>40</sup> Voir la lettre du 6 août 1968 de Simonet Monet-Chartrand au *Devoir*, « Des mères de famille qui ne veulent plus retourner à l'époque de la lampe à pétrole », reprise dans, Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3, t. 2, p. 330. Claude Ryan, l'éditorialiste du journal *Le Devoir*, prend lui aussi une position ferme sur cette question. Voir Pierre Pagé, « L'image médiatique de l'Église et l'opinion publique au Québec : deux décennies paradoxales de mutations (1968-1984) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 75 (2009), p. 89-108.

<sup>41</sup> Hamelin, *op. cit.*, p. 330-333.

<sup>42</sup> C'est le cas du cardinal Léger. Voir Hünerman, *op. cit.*, p. 489.

<sup>43</sup> Collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec*, p. 537.



Un autre choc, celui-là davantage ressenti par les instituts religieux, se déroule la même année. Dans la foulée de *Perfectae caritatis*, la Congrégation des Sœurs du Cœur-Immaculé de Marie de Los Angeles propose un projet de rénovation jugé trop avant-gardiste par les autorités ecclésiastiques. Le cardinal archevêque de Los Angeles, Mgr James Francis McIntyre, avec lequel la congrégation californienne est à couteau tiré, exige un retour en arrière sinon il révoquera son statut canonique. Fidèles à leur vision de l'adaptation liée au concile Vatican II et profondément humiliées par l'autoritarisme de la hiérarchie, plus de 300 religieuses sur un total de 480 décident de former un groupe sans liens officiels avec l'Église. La crise ébranle l'opinion publique catholique des États-Unis ainsi que les congrégations religieuses. Cette seconde affaire illustre les limites de l'ouverture de l'Église face au monde contemporain<sup>44</sup>. L'événement, perçu par certains comme un échec pour les femmes au sein de l'Église officielle, est vu aussi par d'autres comme un exemple des possibilités offertes à une communauté féminine qui prend son destin en main et qui refuse désormais les rapports genrés<sup>45</sup>. Toutefois, la situation provoque un malaise et un tiraillement profonds au sein des différentes congrégations religieuses américaines et canadiennes. Les religieuses perçoivent le geste du Saint-Siège comme un avertissement face à leur *aggiornamento*. La réécriture des constitutions ne doit pas sortir des cadres prescrits par l'Église au risque de voir le labeur de plusieurs mois condamné et être obligé de recommencer<sup>46</sup>. Plusieurs sœurs désapprouvent le traitement fait aux religieuses de Los Angeles, mais elles craignent des représailles si elles s'en solidarisent trop publiquement. Ce silence choque plusieurs femmes consacrées, dont des SNJM :

« Public opinion is crucial in a democratic society. The private union of the Major Superiors speaks for us 170,000 American religious. They could thus be a tremendous social force in directing national public opinion were they not

<sup>44</sup> Anita M. Caspary, *Witness to Integrity. The Crisis of the Immaculate Heart Community of California*, Collegeville, Liturgical Press, 2003, 287 p.

<sup>45</sup> Susan Marie Maloney, s.n.j.m., « Foreword », dans Caspary, *Witness to Integrity*, p. XI.

<sup>46</sup> Irene Woodward, s.n.j.m., « The Catholic Sisters of the United States: Signs of Contradiction or Signs of the Times? », *Pro Mundi Vita Dossiers Quartely*, no 35, vol. 4 (1986), p. 14.



silent. Even when the IHM's suffer persecution in California, months pass without a statement of our leaders ».<sup>47</sup>

Ce refroidissement des relations entre l'Église officielle et les communautés de femmes semble mis de côté à l'occasion du Synode des évêques de 1971 sur *le Sacerdoce ministériel et la justice dans le monde*. Le cardinal George B. Flahiff de Winnipeg en profite pour soulever la question du ministère de toute l'Église :

Plusieurs ont commenté la diversification croissante des ministères en liaison avec les ministères propres aux laïcs. Mais personne n'a soulevé la question des ministères de la femme. C'est la question que je pose : est-ce que tous les nouveaux ministères sont réservés aux hommes?<sup>48</sup>

La question de Mgr Flahiff met de l'avant le sujet de l'accès des femmes au ministère ordonné. Il reprend ici une demande faite par le *Edmonton Women's Group*. Ce type de revendication se développe simultanément dans toute l'aire occidentale, particulièrement aux États-Unis<sup>49</sup>. Le groupe catholique albertain base d'abord sa demande sur le corpus conciliaire, puis sur une adresse à Rome par l'*Union mondiale des organisations des femmes catholiques* et, finalement, sur les propositions de la Commission Bird sur la situation de la femme au Canada. Le discours féministe religieux se trouve donc alimenté par les revendications sociopolitiques des femmes et par leurs gains dans la société civile. Les femmes catholiques croient que les lois ecclésiastiques doivent être modifiées et que leur situation de domination et de subordination doit cesser<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> OSUP-ASNJM, Sister Mary Audrey Kopp, s.n.j.m., « A Nun Can be Forced by Community Inaction », *Trans-Sister*, avril 1968, p. 2.

<sup>48</sup> George B. Flahiff, *Rappel historique des interventions des évêques du Canada concernant les femmes*, CECC, 2000, p. 41; cf. *Documentation catholique*, no 1596, 7 novembre 1971, p. 988-989.

<sup>49</sup> Mary J. Henold, *Catholic and Feminist. The Surprising History of the American Catholic Feminist Movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008, 286 p.

<sup>50</sup> Si les féministes religieuses s'inspirent de catégories d'analyse similaires à celles utilisées par les féministes laïques, Micheline Dumont rappelle que les deux groupes ne s'interpénètrent que très difficilement tant la vision de la structure ecclésiastique pose problème. Voir Collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec*, p. 606.

Cette impression est renforcée par l'ouverture de l'épiscopat canadien de l'époque qui invite un groupe de femmes à participer à un atelier sur le statut des femmes en avril 1971. Ce groupe questionne les images véhiculées par l'enseignement et la vie de l'Église, notamment les relations homme-femme, et celle de la maternité<sup>51</sup>. L'exclusion de certaines formes de services d'Église et le confinement à des tâches secondaires interrogent le sens donné à une véritable communauté chrétienne. Le groupe recommande finalement une meilleure intégration des femmes dans les organismes officiels, un accès à des ministères comme le diaconat et le sacerdoce et « l'élimination des lois ecclésiastiques désuètes, mais encore contraignantes qui ne sont pas fondées sur la révélation ni sur une anthropologie sexuelle adéquate »<sup>52</sup>.

En mars 1972, la Conférence des évêques catholiques du Canada met en place un comité sur le rôle de la femme dans l'Église et la société et elle le charge de rédiger un état de la question en vue d'alimenter la réflexion au niveau régional, national et international. Toutefois, la publication de la lettre apostolique *Ministeria quædam* en août 1972 tempère quelque peu l'espoir d'un changement rapide du statut des femmes et de leur rôle au sein de l'Église. Le document approuvé par Paul VI abolit les ordres mineurs conduisant au ministère ordonné et leur substitue des ministères institués d'acolytat et de lectorat réservés à des hommes laïcs<sup>53</sup>. Cette décision a l'effet d'une douche froide<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Dumais et Roy, *Souffles de femmes*, p. 214.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>53</sup> Le ministère de l'acolytat habilite une personne, le plus souvent un séminariste ou un laïc, à animer la prière, l'eucharistie. Il participe au service de l'autel lors de ces rassemblements. Le lectorat s'applique aux mêmes personnes et leur permet de proclamer la Parole.

<sup>54</sup> Au Québec, le collectif *L'Autre parole* et sa revue naissent en 1976. Six ans plus tard, le mouvement *Femme et ministère* s'ajoute. Les deux groupes sont favorables à l'ordination sacerdotale des femmes. La naissance de ces groupes ne découle pas directement des décisions de Paul VI, mais s'inscrit plutôt dans la dynamique d'une prise de conscience radicale et croyante, à la lumière du mouvement de libération des femmes, de la théologie de la libération venue d'Amérique latine et de l'arrivée d'un premier contingent de théologiennes nouvellement diplômées.

Cette mauvaise nouvelle pour les femmes est pourtant suivie par la création d'une commission d'étude sur le rôle de la femme dans la société et l'Église en 1973, mais qui doit exclure d'office toute référence au sacerdoce féminin. Son mandat est prolongé dans la lignée de l'année internationale de la femme décrétée par l'Organisation des Nations Unies en 1975. Le pape Paul VI, dans un discours adressé au comité organisateur, souligne que l'appel au ministère ordonné fait aux douze apôtres ne s'adressait pas aux femmes. C'est ailleurs que le Christ les convie comme disciples et collaboratrices<sup>55</sup>. En synchronie avec ces événements, les confessions anglicanes et épiscopaliennes ordonnent des femmes au sacerdoce<sup>56</sup>. La ville de Détroit est aussi l'hôte de la première rencontre de la *Women Ordination Conference* qui réunit plus de 1200 participantes catholiques, dont quelques Québécoises, sous le thème : *Women in the Future : Priesthood Now, a Call for Action*<sup>57</sup>. Il était donc nécessaire, aux dires de l'autorité romaine, « que le Magistère intervînt, dans une question qui est posée de façon aussi vive dans l'Église catholique et qui a des incidences graves au point de vue œcuménique »<sup>58</sup>. La déclaration *Inter insigniores* de 1976 s'appuie sur une certaine lecture de la tradition, mais surtout sur un argument d'autorité<sup>59</sup>. De plus, comme le rappelle Alice Dermience, on apprend qu'un rapport de la Commission biblique pontificale a été écarté par les autorités romaines. Le texte révélait que rien dans les Écritures ne prohibait l'accès au sacerdoce des femmes. Certains aspects de ce rapport ont été rapportés dans la presse, au grand dam du

<sup>55</sup> Voir la lettre complète à l'annexe IV.

<sup>56</sup> Dans son commentaire sur la déclaration *Inter Insigniores*, la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, déclare que la question de l'accès des femmes au pastorat, dans l'Église luthérienne, depuis 1958, ne posait pas de problème théologique réel, car les luthériens avaient rejeté le sacrement de l'ordre. Ce n'est toutefois pas le cas des Anglicans et des Épiscopaliens qui déclarent que leur profession de foi se situe dans la lignée historique de la succession apostolique de l'ordre ce qui, sur le plan théologique et ecclésial, pouvait provoquer une rupture dans le dialogue œcuménique instauré depuis Vatican II. Publié dans *Documentation Catholique* le 20 février 1977 et dans les *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 69, (1977), p. 98-116 et repris dans CRHRC-CRC, « Documentation remise aux congrégations religieuses », s.d., s.p.

<sup>57</sup> Les principaux textes de cette conférence sont publiés dans Anne-Marie Gardiner, s.s.n.d., (dir.), *Women and Catholic Priesthood : An Expanded Vision*, New York, Paulist Press, 1976, 259 p.

<sup>58</sup> CRHRC-CRC, « *Inter Insigniores* ».

<sup>59</sup> Voir l'extrait de l'introduction de la déclaration à l'annexe IV.

Saint-Siège. Trois ans plus tard, l'évêque de Valleyfield, Mgr Robert Lebel remarque que « l'Église ne devait pas être à la remorque de la civilisation et des cultures, ni excuser ses retards à entendre les appels en disant que la société ne fait pas mieux qu'elle »<sup>60</sup>. L'épiscopat canadien des années 1970 et 1980 compte sur un certain nombre de prélats ouverts aux questions des femmes et sensibles à la réalité sociale nord-américaine marquée par la montée des revendications des femmes et par une déchristianisation de plus en plus flagrante. Toutefois, les gestes d'ouverture et les paroles d'encouragement sur le statut des femmes au sein de la structure ecclésiale sont sans véritables lendemains. Nommés par le pape, tenus de faire respecter les enseignements de l'Église officielle au risque d'être écartés comme cela est déjà arrivé pour certains, les évêques sont dans une position délicate. Leur silence sur le sacerdoce est donc la réponse la plus simple qu'ils ont à donner aux femmes.

Pourtant, et malgré la promulgation du nouveau code de droit canonique de 1983 qui confirme les positions de l'Église face aux rôles des femmes, elles ne désespèrent pas. Les femmes croyantes, laïques et religieuses, investissent les champs de l'Église qui leur sont ouverts. Elles entrent par centaines dans les facultés universitaires de théologie, les diocèses, les paroisses et les médias et elles occupent bientôt un espace inédit où elles se permettent d'enseigner, de publier, d'accompagner spirituellement, d'agir socialement, d'administrer et de diriger. Sans nécessairement toutes se réclamer du féminisme, elles cherchent, comme agentes de changement, à contribuer de manière créative à l'approfondissement de la question des femmes, à réfléchir sur les documents ecclésiaux et à offrir une interprétation susceptible de modifier l'état des choses. L'Église catholique a beau tenter de contrôler les protestations des femmes, plusieurs d'entre elles exerceront un leadership et une influence qui

---

<sup>60</sup> Mgr Robert Lebel, « Le rôle des femmes dans la pastorale familiale et dans l'Église », Intervention effectuée lors du Synode des évêques, Rome, 14 octobre 1980, dans Conférence des évêques catholiques du Canada, *Les femmes dans l'Église*, dossier d'animation, 1985.



dépassera les frontières de l'institution catholique. Parmi toutes ces femmes se trouvent plusieurs SNJM.

## 6.2 — Le féminisme chez les SNJM

### 6.2.1 — *Le concept de femme dans les Constitutions et les écrits officiels des SNJM*

La congrégation des SNJM possède une identité collective féminine qui s'est construite, dès sa fondation, selon un modèle genré imposé par la structure ecclésiale. Toutefois, on ne peut nier non plus que l'Église a toléré la pratique de tâches masculines au sein des congrégations<sup>61</sup>. Ce que les religieuses réalisent ne remet pas en question, à court terme du moins, le modèle patriarcal de la société. Cette contribution ouvre des voies d'avenir pour les femmes. L'historiographie québécoise a démontré comment des mouvements de lutte pour les droits des femmes comme la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste se sont alliés aux congrégations religieuses afin d'obtenir des changements sociaux<sup>62</sup>. Les instituts religieux ont donc largement soutenu le modèle du féminisme maternaliste en place au Québec jusqu'au milieu des années 1960.

La revalorisation de la personne humaine et la reconnaissance de la dignité de la femme dans les documents conciliaires élargissent soudainement les possibilités d'expériences sociales et religieuses des femmes en dehors de la nuptialité et de la maternité. Le personnalisme et le féminisme de la seconde vague influenceront la pensée et les actions des femmes laïques et des religieuses. Cette situation est d'autant plus vraie que le concile Vatican II appelle à saisir les « signes du temps » et à s'y adapter. Il n'en faut donc pas plus pour voir les religieuses réfléchir sur la

<sup>61</sup> Dumont et Fahmy-Eid, *Les Couventines*, p. 264; Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes?*, p. 71.

<sup>62</sup> Danylewycz, « Une nouvelle complicité: féministes et religieuses à Montréal, 1890-1925 », dans Lavigne et Pinard, (dir.), *Travailleuses et féministes*, p.254-255.

nouvelle place des femmes au sein de l'Église dans le contexte des chapitres généraux d'*aggiornamento*. De plus, la question des femmes chez les SNJM s'inscrira dans une dynamique transnationale particulière sous l'influence des sœurs actives aux États-Unis<sup>63</sup>.

En effet, les débats et les interventions des religieuses américaines sur les questions de justice sociale, plus spécifiquement sur l'abolition de la ségrégation raciale, les prédisposent à œuvrer aussi sur d'autres questions de ce type<sup>64</sup>. Les religieuses désirent prendre leur vie en main, assumer leurs responsabilités dans un dialogue et un partage avec les autorités. Elles veulent être libres de donner leur opinion et avoir la possibilité d'agir selon leurs convictions profondes sans être jugées. La remise en question de certains contrôles masculins et la difficulté de plusieurs sœurs américaines d'obéir à ce qui vient de Rome colorent leurs lectures des textes du concile ainsi que leurs demandes<sup>65</sup>. Ceci dit, cette affirmation des sœurs américaines ne se fait pas dès les lendemains du Concile, mais suivra un crescendo qui ira en s'accéléralant. Une prière formulée en 1967, à la veille du Chapitre général spécial illustre la force des idées traditionnelles, même aux États-Unis :

« Make me O God, a valiant woman, a woman of principle, a woman of prudence a women of prayer, a womanly woman. Mold my life unto that of the Valiant woman, a life of calm, a life of peace, a life of service, a life of sacrifice. Make my service the service of Love. Keep it from anything that would small it when in the light of eternity ».<sup>66</sup>

Les religieuses abordent timidement différents thèmes qui concernent la réalité des femmes lors du 24<sup>e</sup> Chapitre général. À la lecture des procès-verbaux, on ne peut pas

<sup>63</sup> La congrégation possède un important contingent de sœurs au Lesotho, mais leur parole émerge à peine et une conscience féminine africaine ne prendra son essor qu'après les années 1990.

<sup>64</sup> Koehlinger, *The New Nuns*, p. 3.

<sup>65</sup> Mills, *Contester l'Empire*, p. 38. Il faut toutefois se garder de généraliser un comportement féministe chez toutes les religieuses américaines dès la fin du Concile. Le cheminement sera toutefois plus rapide qu'au Québec, avec, il faut bien le dire, des îlots de résistance conservateurs.

<sup>66</sup> USOP-ASNJM, CA-1967.06.14, Letter to the Sisters of the California Province, 14 juin 1967. La prière se retrouve aussi citée dans les documents du Chapitre général.

parler de féminisme, mais bien d'une identification progressive des SNJM à leur condition de femmes<sup>67</sup>. Les archives des SNJM donnent raison ici à la lecture de Micheline Dumont, mais il faut toutefois se garder d'accélérer ce processus ou de généraliser certaines attitudes individuelles à toute la congrégation. Le nom religieux soulève plusieurs interrogations sur l'autonomie des religieuses lors des assises capitulaires. Plusieurs SNJM n'ont jamais aimé celui qui leur a été attribué. Le nom de baptême serait suffisant, pourvu qu'il soit suivi du sigle de la congrégation<sup>68</sup>. Sœur Rose-Émila souligne aussi « qu'il est sage de se placer en face des faits: de plus en plus, les autorités civiles, le ministère de l'Éducation, les universités ou les commissions scolaires ne tiennent plus compte des noms de religion et emploient officiellement les noms civils »<sup>69</sup>. On questionne l'idée de maintenir cette tradition, d'autant que certaines congrégations ne l'ont jamais fait ou l'abandonnent. Une sœur se demande même si les noms religieux, surtout lorsque ceux-ci sont masculins, sont « un code adapté aux conditions nouvelles de la religieuse d'aujourd'hui »<sup>70</sup>. À titre de femmes autonomes, les SNJM expriment donc leur désir de renouer avec leur identité profonde.

L'autre dimension féminine que les sœurs abordent a trait à la chasteté. Ce n'est pas une question féministe à proprement parler ni unique aux religieuses. Cette dimension touche aussi les membres des congrégations masculines. Il faut l'aborder dans la perspective féministe de la réappropriation du corps. Odile Jacob et Nicole Laurin ont étudié ce sujet pour des périodes différentes, mais elles ont démontré comment le discours du clergé et son attitude visaient la normalisation et le contrôle<sup>71</sup>. Le

<sup>67</sup> Dumont, *Les religieuses sont-elles féministes?*, p. 174.

<sup>68</sup> SCA SNJM, G02.24/6,3, Procès-verbaux, 1967-1968, Intervention de sœur Maria-Celina, 20 janvier 1967.

<sup>69</sup> SCA SNJM, G02.24/6,3, Procès-verbaux, intervention de sœur Rose-Émila, 20 janvier 1967. Voir aussi Laperle, « De sœur Marie-Achille à sœur Marie-Zozime », p. 355-372.

<sup>70</sup> SCA SNJM, G02.24/5,1, Désiderata. Les noms religieux seront définitivement abandonnés en 1969.

<sup>71</sup> Odile Arnold, *Le corps et l'âme : la vie des religieuses au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Seuil, 1984, Nicole Laurin, « Le sacrifice de soi. Une analyse du discours sur la chasteté dans les communautés religieuses

discours sur la chasteté dans les congrégations religieuses connaît des transformations notables durant les années 1950 et 1960. Il relève désormais de l'affectivité et puise son imagerie dans le maternalisme. Dans la plupart des commentaires, on réfère à un service de l'amour. La chasteté doit profiter d'une « intégration joyeuse chez chacune, mais elle aurait besoin d'être exaltée davantage »<sup>72</sup>. « La femme n'a pas le droit d'étouffer cette énergie d'amour que Dieu a déposée en elle »<sup>73</sup>. Sœur Rose-Emila propose plus tard de modifier le texte des *Constitutions* afin d'inclure l'idée que les SNJM marchent à la suite du Christ qui est lui-même chaste, pauvre et obéissant. Il n'est pas un être abstrait, mais une personne concrète et parce que le décret présente la vie religieuse comme une marche à sa suite, son imitation permettra de mieux vivre ce vœu<sup>74</sup>. La seule proposition qui fait une référence différente à la chasteté provient de la province d'Outremont. Le texte anonyme indique que chaque membre de la congrégation doit :

Être persuadée que c'est avec son être de femme qu'on va à Jésus-Christ. Respecter l'évolution de l'être ce n'est pas tout d'avoir une intelligence développée. La formation de l'imagination, de la sensibilité, de l'affectivité, du cœur, demande du temps et surtout des considérations normales d'une existence humaine. Il est très important d'accepter qu'on entre au couvent avec son passé, son tempérament, son hérédité, son enfance et son éducation. La grande question n'est pas de rejeter ces réalités, mais de s'en rendre compte pour les assumer<sup>75</sup>.

Les propos des SNJM sur la chasteté s'inscrivent parfaitement dans la lignée des changements de discours sur cette question qui suivent la Seconde Guerre mondiale. D'une négation totale de la réalité corporelle, d'une vision remplie d'interdits, de

---

de femmes au Québec, de 1900 à 1970 », *Société*, nos. 21-22, été (1999), p. 213-251. Cet article a fait l'objet d'une reprise plus courte sous le titre « Le discours sur la chasteté dans les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970 », dans Jean-Philippe Warren, (dir.), *Une histoire des sexualités au Québec au XX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, VLB éditeur, 2012, p. 54-67. C'est cette version que nous utiliserons.

<sup>72</sup> SCA SNJM, G02.24/5, 1, Désidérata.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> SCA SNJM, G02.24/8, Procès-verbal, [copie manuscrite] 1967.

<sup>75</sup> G02.24/18,1, Synthèse provinciale no 7 (Outremont).



tabous et de mises en garde, on passe à quelque chose de naturel qui relève de l'affectivité. « La régulation de la sexualité se présente désormais comme un processus d'épanouissement et de croissance personnelle »<sup>76</sup> qui passe par une démarche chez chacune des sœurs. Plusieurs religieuses travailleront à mieux l'intégrer dans leur réalité de femmes consacrées, certaines continueront à nier tout ce qui s'y rapporte et certaines y verront une barrière à leur vie et prendront un autre chemin.

Sœur Kathleen Clare, la provinciale de Washington, partage avec les membres du chapitre une réflexion sur la Conférence des Supérieures majeures des États-Unis, la CMSW (*Conference of Major Superiors of Women*)<sup>77</sup>. Cette présentation a pour but de démontrer le dynamisme de l'organisme. Ce regroupement de congrégations religieuses est semblable à ceux établis en d'autres pays comme la CRC au Canada, mais elle constate que la réalité féminine des congrégations préoccupe beaucoup l'exécutif où plusieurs SNJM œuvrent<sup>78</sup>. Elle termine en parlant prophétiquement que la CMSW comprend les nouvelles possibilités qui s'offrent à elle et l'impact qu'elle peut avoir sur la vue de l'Église<sup>79</sup>. Elle questionne aussi la réserve traditionnelle des congrégations face à la hiérarchie épiscopale :

Le Concile dit aux laïcs qu'ils ont non seulement le droit, mais aussi l'obligation de dialoguer avec leurs évêques au sujet des questions qui concernent le bien de l'Église. Les religieuses auraient-elles moins d'obligations et de droits, là où le bien de leur congrégation est en cause?<sup>80</sup>

La supérieure générale, Mère Philippe-de-la-Croix, affirme dans son discours de clôture que le Chapitre général transmet une grande responsabilité à toutes les

<sup>76</sup> Nicole Laurin, « Le discours sur la chasteté dans les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970 », p. 60.

<sup>77</sup> La CMSW deviendra plus tard la *Leadership Conference of Women Religious* (LCWR).

<sup>78</sup> Kathleen Clare, s.n.j.m., *Conférence des Supérieures majeures des communautés féminines*, janvier 1967, 8 f.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> SCA SNJM, Kathleen Clare, s.n.j.m., *Révision du gouvernement de la congrégation*, p. 3.

religieuses. Les SNJM doivent accepter cette responsabilité comme un acte de confiance suprême et sacré et s'inspirer de la plus vaillante des femmes, Marie, la mère du Christ. Il faut se garder des abus des sens, des pertes de temps, des curiosités malsaines, des recherches maladroites qui touchent à l'amour, à la sexualité, de tout ce qui blesse l'intégrité du don de soi et de la valeur du témoignage. Elle demande que les jeunes religieuses soient bien renseignées sur les aspects psychologique, physique, social de la chasteté et du mariage en vue du vœu et de la vertu de chasteté qu'elles auront à pratiquer et, par la suite, qu'elles continuent à recevoir des cours de sexologie et de psychologie par des personnes compétentes qui savent mettre l'accent sur l'éducation de l'amour. De plus, elle souhaite que des cours semblables soient régulièrement offerts aux sœurs à vœux perpétuels afin qu'elles apprennent à intégrer leur corps avec toutes ses puissances dans la totalité de leur personnalité de femme.

Ces interventions au 24<sup>e</sup> Chapitre général montrent qu'il n'y a pas encore de discours féministe sur la réappropriation du corps chez les SNJM. Les capitulantes expriment une réalité : en 1967-1968, elles sont d'abord des religieuses avec une identité forgée sur leur nature et leur vocation. Le discours de l'exploitation et des inégalités n'est pas présent, du moins, officiellement. Certaines aspirations féministes peuvent bien se retrouver en filigrane des réflexions constitutionnelles, mais elles sont minoritaires et marquées par une certaine naïveté si l'on songe à la chasteté. En ce sens, les SNJM ont profondément intériorisé le discours moral patriarcal sur la nature des femmes et il leur est difficile d'exprimer différemment la valeur propre de leur consécration dans un langage neutre.

Le document de réflexion intercapitulaire *À l'Écoute de l'esprit* ouvre ses pages au concept de femme, mais le traite de manière ambiguë. Le texte mélange les ouvertures au changement et les formules traditionnelles. D'un côté, l'opuscule

proclame l'urgence « d'édifier de nouvelles modalités d'être et d'agir »<sup>81</sup>, mais de l'autre, il utilise la chasteté comme véhicule privilégié de cette affirmation, car elle permet à chaque femme consacrée de devenir « de façon plus parfaite l'épouse du Christ qu'elle veut imiter dans son union immédiate avec le Père »<sup>82</sup>. Ce rappel traditionnel est pourtant suivi d'une déclaration contraire qui dynamise l'image de la femme en qualifiant les SNJM de « Prophètes et de Signes, en prise avec le vrai de la vie »<sup>83</sup>. Cette désignation plus masculine fait fi des images féminisantes et elle affirme avec force les attentes exprimées par l'Église de Vatican II sur la nouvelle place des « ouvrières dans le vaste champ de ses activités pastorales »<sup>84</sup>. La brochure illustre bien, par ses affirmations et ses contradictions, la période de transition dans laquelle se trouvent les SNJM comme femmes. Les appels d'autonomie et de prise en mains sont là.

Lors du 25<sup>e</sup> Chapitre général, le travail des SNJM se concentre surtout sur les nouvelles modalités de la vie communautaire, du gouvernement, de l'apostolat et sur la refonte des *Constitutions* à la lumière des différentes expérimentations. Une nouvelle génération de capitulantes participe aux travaux de 1971 et de 1972. Ces religieuses nées entre le milieu des années 1930 et le début des années 1950, entrées en communauté à la veille ou pendant le Concile, sont riches d'une expérience de vie et d'une sensibilité différente des cohortes précédentes. Elles profitent des conditions d'études instaurées par Mère Joseph-de-la-Providence à partir des années 1960, ce qui en fait le groupe le plus éduqué de la congrégation. Pourtant, on ne retrouve que très peu de mentions concrètes sur les femmes dans les textes capitulaires ou dans les archives de la congrégation. Cela ne doit pas faire ombre à la conscience d'une sensibilité ou d'une réflexion sur le sujet. À titre d'exemple, notons l'intervention de sœur Mary Gorman lors de la première session du Chapitre général de 1971. Elle

---

<sup>81</sup> *À l'écoute de l'Esprit*, p. 4.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 12.



demande « qu'après dialogue, la congrégation assure à chaque personne qui quitte définitivement la communauté, le soutien financier qui lui permette une intégration normale à son nouveau milieu de vie »<sup>85</sup>. Cet intérêt pour l'avenir des anciennes compagnes n'apparaît pas par magie en 1971. Il découle clairement d'une réflexion à partir de la réalité vécue dans la congrégation, mais aussi d'un souci de justice sociale et de la précarité économique des femmes dans la société<sup>86</sup>.

Sœur Marian Robinson présente aux capitulantes l'expérience de la *communauté créatrice*. La communauté religieuse créatrice est, selon sa définition, « un mode de vie consacré, un processus continu qui découle d'un engagement collectif au Christ dans une expérience sociale unique qui permet l'épanouissement des femmes »<sup>87</sup>. Tout se fait sur la base de relations interpersonnelles positives et authentiques plutôt que de structures et de formes, et on met l'accent sur la croissance et le développement plutôt que sur l'organisation et les systèmes. Une telle communauté ne peut se faire si elle ne considère pas différents facteurs, dont le genre des membres. Cette vie communautaire est la réunion de femmes libres et adultes, qui veulent vivre l'amour, la charité, le désir du Christ et de l'apostolat<sup>88</sup>. Cette notion de créativité deviendra un aspect identitaire important chez de nombreuses religieuses féministes qui l'utiliseront par la suite.

Lors de la seconde session du Chapitre tenue en 1972, cette question de justice sociale revient dans la proposition de sœur William Marie, appuyée par sœur Anne E. Patrick, qui propose d'amender les *Constitutions* afin que la congrégation s'occupe particulièrement des sans-travail, des sans-voix, des marginaux, des affamés de vérité et de justice. Sœur William Marie rajoute qu'elle utilise une formule inclusive et

<sup>85</sup> SCA SNJM, G02.25/B, 1, Procès-verbal, 10<sup>e</sup> assemblée, 9 août 1971.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> Sœur Marian Dolores Robinson, s.n.j.m., *L'expérience de la communauté créatrice*, Marylhurst college, 12 octobre 1971., s.p.

<sup>88</sup> *Ibid.*



générale, mais elle pense surtout aux femmes<sup>89</sup>. Enfin, sœur Mary Bertoli demande que les constitutions de 1973 indiquent que « la compréhension et l'acceptation de notre sexualité sont nécessaires à notre vie consacrée »<sup>90</sup>.

Il y a donc, entre les chapitres d'*aggiornamento* une prise de conscience de la question des femmes. Sans être nombreux, les documents témoignent des différentes réalités vécues qui suscitent de l'intérêt. On pense à l'autonomie et la liberté, la responsabilisation, au travail, à la créativité et à la sexualité. Les interventions sont entendues dans les assemblées et les capitulantes les font circuler dans leurs provinces respectives à leur retour. C'est en 1976 que la supérieure générale colore pour la première fois son message d'une touche féministe. Marthe Lacroix invite les SNJM à une réflexion et à une action marquées du signe de l'universel. Comme femmes consacrées, présentes et actives sur trois continents, elles œuvrent pour le progrès de l'humanité en contribuant à l'avènement d'une société plus juste par le truchement du ministère spécifique des religieuses. Sa réflexion sur le rôle des SNJM dans « le renouveau qui s'impose aujourd'hui dans la vie religieuse et dans l'Église tout entière »<sup>91</sup> s'inspire directement des actions de Mère Marie Rose. Pour sœur Lacroix, des initiatives comme celles de la fondatrice des SNJM prouvaient « à la société en général que les femmes pouvaient remplir efficacement des fonctions d'administration, de direction ou d'animation »<sup>92</sup>. Elle ajoute que « la rénovation effective de la vie religieuse féminine est intimement liée à l'évolution des religieuses elles-mêmes en tant que femmes. Ce n'est que dans la mesure où la femme religieuse demeure fidèle à sa conscience qu'elle assure le succès de sa mission dans le monde »<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> SCA SNJM, G02.25/B,3, Procès-verbal de la 1<sup>ère</sup> assemblée plénière, 10 juillet 1972. Le mot « femme » n'apparaît pas à la page 63 de la section « Mission » des *Constitutions* de 1973.

<sup>90</sup> SCA SNJM, G02.25/, B,3, Procès-verbal, 7<sup>e</sup> assemblée, 25 juillet 1972.

<sup>91</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Marthe Lacroix, mars-avril 1976.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Marthe Lacroix, mai-juin 1976.

Ces premiers pas sur la question des femmes sont suivis par d'autres. La remise en question de l'œuvre d'enseignement suite aux différentes transformations imposées par les gouvernements fait réfléchir la supérieure générale qui propose de s'engager à répondre aux besoins de la société tout en restant fidèles à l'intention originelle de la fondatrice :

Le désir de développer une spiritualité apostolique qui garde toujours présent le souci de l'évangélisation et de la justice sociale a pris naissance dans les communautés religieuses féminines. [...] Exclue jusqu'à ces dernières années d'une participation directe au ministère spirituel de l'Église, la femme religieuse a poursuivi son évangélisation à travers son travail professionnel. Il en résulte que nous avons, par toute la congrégation, des personnes compétentes, spécialisées dans des disciplines variées et ayant des points de vue diversifiés. La présence de notre congrégation dans plus de trente diocèses nous permet en outre d'être beaucoup plus conscientes des problèmes mondiaux.<sup>94</sup>

Elle affirme aussi que l'Église invite les femmes à cette mission. En même temps retentit l'écho du défi lancé aux religieuses d'être des femmes signifiantes. D'où la nécessité de prendre conscience :

Notre vocation nous invite encore au don de nous-mêmes dans un service orienté vers l'humanisation de la société. Parce que la religieuse se doit d'évoluer comme les autres femmes de son temps, ses façons d'agir et de servir doivent adopter le sens de cette évolution. La rénovation effective de la vie religieuse féminine est intimement liée à l'évolution des religieuses elles-mêmes en tant que femmes. Ce n'est que dans la mesure où la femme religieuse demeure fidèle à son être particulier qu'elle assure le succès de sa mission dans le monde, celle d'améliorer la qualité de vie sur la terre, de rendre plus humaine notre civilisation et de témoigner des valeurs de l'au-delà. Mère Marie-Rose s'impose à nous comme modèle : elle fut femme avant tout, mais femme de Dieu.<sup>95</sup>

Elle termine en disant que la contribution d'auxiliaires des femmes consacrées a toujours été reconnue dans la mission salvatrice de l'Église, mais que :

<sup>94</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Marthe Lacroix, mars-avril 1976.

<sup>95</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Marthe Lacroix, mai-juin 1976.

Nos efforts de participation à tous les niveaux des ministères de l'Église doivent être motivés par l'amour de l'Église, amour inséparable de celui que nous portons au Seigneur. [...] L'Esprit nous invite à chercher de nouvelles formes de ministère ecclésial qui feront de notre coresponsabilité une réalité apostolique, adaptée à notre temps.<sup>96</sup>

Premiers documents officiels de la congrégation ancrés dans une pensée féministe, ils témoignent d'une articulation réfléchie des problèmes qui touchent la congrégation et d'une compréhension claire des enjeux de la situation des femmes dans le contexte d'une ecclésiologie et d'une anthropologie renouvelée. Le défi que comportent les relations soutenues de la congrégation avec l'Église s'identifie, selon ses dires, dans les paroles prophétiques suivantes :

L'anthropologie chrétienne moderne voit dans la masculinité et la féminité deux façons de représenter l'être humain. Même si dans les faits, la femme fut longtemps le sujet de discrimination, l'Église exprime de plus en plus clairement sa croyance dans l'égalité et l'unité fondamentale de la nature humaine sous ses deux aspects et sa conviction que le bonheur de l'humanité repose sur l'égal développement des deux éléments qui la constituent. La nouvelle ecclésiologie n'hésite plus à avancer que les religieuses, en tant que femmes, ont une contribution spéciale à apporter à l'Église et au monde et que, par conséquent, elles ont le droit et le devoir d'assumer leurs responsabilités, non seulement dans les questions qui les touchent personnellement, mais encore dans tous les domaines de la vie de l'Église.<sup>97</sup>

Cette prise de position féministe officielle s'inscrit davantage comme un aboutissement d'une lente maturation du sujet que d'un début de prise de conscience. Elle se retrouve partagée par certaines SNJM qui formulent des propositions en vue du Chapitre général de 1976. Ainsi, la Province de Montréal demande une réflexion collective :

Notre compréhension de nous-mêmes dans notre rôle de femme et de religieuse est essentielle à notre développement individuel et communautaire; cette compréhension est à la base d'autres questions telles que l'intégration des membres dans la communauté et le Ministère en faveur de la justice. La

<sup>96</sup> SCA SNJM Lettre circulaire de sœur Marthe Lacroix, mars-avril 1976.

<sup>97</sup> *Ibid.*

congrégation pourrait faire en sorte que ses membres aient conscience du rôle des femmes dans l'église à l'avenir.<sup>98</sup>

La province de l'Est américain demande d'introduire, en s'inspirant de la *Charter of priests for equality* et du rapport du comité des études théologiques féministes de la *Leadership Conference of Women Religious*, des programmes d'étude et de réflexion sur le sujet de la femme dans l'Église et dans la société pour toutes les religieuses. La province de Washington souhaite la fin du langage discriminatoire à l'endroit de l'un ou l'autre sexe dans les *Constitutions* et les célébrations liturgiques. Une autre province se demande comment améliorer la place des femmes dans le service de l'église. Son rapport allègue que :

Les forces créatrices des femmes engagées dans l'Église ont à peine été employées au service du peuple de Dieu et que le nombre de prêtres est insuffisant pour répondre aux besoins des baptisés. Plusieurs femmes sont bien préparées pour servir dans différents ministères. Par l'éducation des attitudes, une ouverture face à tous les ministères, notre appui aux sœurs appelées à servir dans les ministères sans exclure l'ordination, nous contribuons à la libération de tous les gens<sup>99</sup>.

L'Oregon propose aussi une refonte de l'apostolat éducatif sous une forme plus participative. Le texte mentionne l'importance de préparer les sœurs à d'autres ministères, par le *counselling* en carrières, par la formation théologique équivalente à celle que l'on donne dans les séminaires; la mise en place d'équipes pastorales qui agiront aussi comme groupes de dialogue avec les évêques, les prêtres, les religieuses, les laïcs concernant les ministères. Enfin, une prise de position des SNJM sur le ministère des femmes rédigées avec des professionnelles des relations publiques<sup>100</sup>. En regard de toutes ces demandes, il est remarquable de constater le silence des Actes du Chapitre général sur ces questions. Les discussions ont existé, mais la

<sup>98</sup> SCA SNJM, G02.26/C2, 1, Propositions des provinces en vue du 26<sup>e</sup> Chapitre général.

<sup>99</sup> *Ibid.*, Proposition de la province de Californie.

<sup>100</sup> *Ibid.*, Proposition de l'Oregon.



congrégation n'a pas réussi à adopter une position commune, sauf sur les différents charismes<sup>101</sup>.

Ce manque de solidarité blesse des sœurs et appelle certaines à des ruptures avec la congrégation, car la dimension créative de leur identité de femme consacrée ne peut plus s'exprimer. Les actions de l'Église institutionnelle qui empêchent les femmes d'occuper des postes de décision et d'exercer effectivement un ministère pastoral sont perçues comme injustes et projettent l'image d'une institution non accueillante et oppressive. À ce sujet, un fossé existe entre les deux groupes ethniques majoritaires de la communauté. Des capitulantes américaines ont reproché à certaines sœurs francophones leur difficulté à intégrer toute la profondeur du concept de féminisme. Pour plusieurs sœurs des États-Unis, il ne s'agissait pas simplement de quitter l'habit pour s'adapter, mais bien de comprendre les enjeux de contrôle et de libération. D'autres religieuses plus âgées semblent effrayées par le mouvement des femmes au sein de l'Église qui demande une révision du sens des ministères et de la prêtrise<sup>102</sup>. Dans l'évaluation du Chapitre général de quelques sœurs, une insatisfaction s'exprime sur l'adaptation de la mission aux besoins des années 1970 et elles déplorent que certains sujets comme le rôle des femmes dans les médias de masse ne reflètent pas l'ensemble des propositions portant sur leur rôle ecclésial<sup>103</sup>.

En réalité, la congrégation se trouve prise entre l'arbre et l'écorce. D'un côté, on retrouve des religieuses conservatrices qui s'accommodent de la division sexuée des rôles dans l'Église. De l'autre, des sœurs avant-gardistes, parfois radicales, qui militent pour la généralisation du sacerdoce pour les femmes. Entre les deux, un groupe plus neutre qui cherche à continuer une œuvre apostolique à la lumière de l'impulsion d'origine, mais qui est aussi conscient des transformations sociales. À

<sup>101</sup> Voir dans le prochain chapitre, la section 7.2.1 sur le retour au charisme de la fondatrice.

<sup>102</sup> SCA SNJM, G02.26/G4, 14, Le rôle ecclésial de la femme.

<sup>103</sup> SCA SNJM, G02.26/G4, 14, Bilan du Chapitre général de 1976.

travers les différentes manifestations féministes, les religieuses ont, selon sœur Hermance Baril, un rôle important à jouer. Dans une de ses lettres circulaires, elle mentionne qu'entre l'indifférence totale et le militantisme outré, il existe toute une gamme d'attitudes et d'actions. Il faut témoigner de la compassion face à la souffrance, à la misère, à la révolte. Les SNJM doivent manifester leur indignation devant l'exploitation avilissante de la femme et les injustices sociales dans leurs conditions de vie et de travail :

La cause des femmes appelle à l'action, mais surtout à la conversion, à la réconciliation. Elle possède une dimension métaphysique qui pénètre le fond mystérieux de l'être. C'est ici que nous sommes toutes rejointes personnellement. Avec le don de la vie nous est venu le don de la grâce d'être femme; puis avec le baptême, s'est concrétisé le dessein que le Seigneur conçoit dans sa Sagesse. La réalisation progressive de ce projet devrait amener chacune de nous à pouvoir affirmer: « je suis heureuse d'être femme, d'être chrétienne, d'être religieuse SNJM ». <sup>104</sup>

Sœur Rachel Brassard résume la situation et abonde dans le même sens que sa supérieure générale :

Des individus accusent un retard dans la compréhension d'un féminisme sain; certaines religieuses affichent même une prise de position systématique contre toute démarche en ce sens. Il existe des noyaux de résistance assez fermes, par exemple en ce qui a trait au langage inclusif et à l'ordination des femmes. Comment expliquer cette hostilité farouche sinon par une sorte d'inconscience de leur identité de baptisées et de membres à part entière, avec les hommes, de la communauté de disciples de Jésus-Christ en son Église? <sup>105</sup>

Ceci dit, le commentaire précédent de la supérieure générale Hermance Baril est relayé par celui de sœur Mariette Payment qui lui succède quelque temps plus tard. Elle écrit que :

la condition féminine est devenue une préoccupation des SNJM. Bien sûr, les degrés de conviction et d'engagement à cette cause varient depuis les simples sympathisantes jusqu'aux militantes féministes; on peut tout de même

<sup>104</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Hermance Baril, novembre 1983.

<sup>105</sup> Rachel Brassard, s.n.j.m., « Les religieuses, des féministes avant l'heure et avant le mot », *Journal de l'Église de Saint-Jean-Longueuil*, vol. 17, no 3, 2 mars 1986, s.p.

affirmer que le sort fait à la femme dans notre monde ne laisse aucune de nous indifférente.<sup>106</sup>

De manière à satisfaire toutes les religieuses, mais certainement aussi les autorités catholiques qui durcissent leur position officielle sur l'accès féminin au ministère ordonné, les *Constitutions* promulguées en 1985 expriment l'identité féminine de manière posée<sup>107</sup>. Le mot femme apparaît à huit reprises dont la moitié pour qualifier la fondatrice. Les observations définissent principalement la nature féminine de la religieuse. Ainsi, la première mention réfère à « Marie [qui] inspire notre fidélité de femmes consacrées »<sup>108</sup>. La seconde renvoie à la chasteté. Dans un préambule qui a laissé tomber la notion de rapport nuptial avec le Christ au profit d'une relation d'intimité, on parle de la chasteté comme d'une « expérience libératrice qui permet d'atteindre progressivement l'unité intérieure recherchée comme femme et comme religieuse »<sup>109</sup>. Un troisième rappel dans la section sur la formation souligne la réalité physique et psychologique de « [l'] être de femmes consacrées »<sup>110</sup>. Enfin, la dernière, qui concerne la religieuse qui se retrouve en poste d'autorité, évoque la « femme de foi et de prière qui manifeste un profond amour de l'Église »<sup>111</sup>. À maints égards le silence des *Constitutions* illustre les concessions des autorités de la congrégation face à la structure officielle ainsi que les limites d'une affirmation féministe dans le cadre d'un document officiel approuvé par l'Église. C'est un document légal qui codifie un rapport d'autorité et de foi entre une congrégation religieuse et l'Église officielle. Il faut chercher ailleurs la présence du féminisme.

<sup>106</sup> Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, *Signes de vie-Ambiguïtés : Rapport de l'administration générale, 1986-1991*, Longueuil, 1991, p. 2.

<sup>107</sup> Voir dans le prochain chapitre, la section 7.1 sur l'adaptation des constitutions.

<sup>108</sup> *Constitutions* (1985), no 23.

<sup>109</sup> *Ibid.*, no 24.

<sup>110</sup> *Ibid.*, no 69.

<sup>111</sup> *Ibid.*, no 89.



Les actes du 28<sup>e</sup> Chapitre général s'appuient sur les observations et sur les demandes faites par les SNJM entre 1982 et 1986. La question des femmes s'y trouve fermement présentée. Sous le thème de *Communauté de disciples dans le monde de demain*, les SNJM démontrent qu'elles forment un groupe de femmes de foi porteur d'une espérance eschatologique pour toute l'humanité, mais particulièrement pour les femmes<sup>112</sup>. Malgré les nombreux écueils rencontrés depuis une vingtaine d'années, elles continuent à témoigner de « l'amour de Dieu [...] dans un monde [qu'elles savent] en transformation. [Elles sont mises] au défi de devenir créatrices pour la promotion de la justice et solidaires des pauvres et des défavorisés »<sup>113</sup>. La condition féminine occupe une place importante dans les actes officiels. Le sujet se situe à la suite de la question de la justice et tout juste avant celui de la communauté apostolique. Le préambule de la section traduit l'intégration d'un féminisme inclusif: « Fidèles à notre tradition d'éducatrices et engagées dans la promotion de la justice, nous voulons travailler dans la réciprocité, avec toutes les femmes et tous les hommes à engendrer une humanité nouvelle où les droits de toutes et de tous soient respectés »<sup>114</sup>. Les SNJM s'engagent donc à « conscientiser davantage les personnes aux questions relatives à la condition féminine »<sup>115</sup>. Elles s'imposent le devoir d'utiliser un langage inclusif, ce qui démontre une sensibilité plus fine à éliminer les traces d'un langage trop patriarcal ou genré dans leur vie spirituelle et professionnelle. Les SNJM énoncent aussi le principe d'apprécier leur identité de femmes qui sont toutes uniques; de favoriser leurs dons particuliers et de « transmettre cette réalité dans l'éducation des jeunes et des adultes »<sup>116</sup>.

L'influence de la théologie féministe se fait aussi sentir dans l'appel à « développer la spiritualité propre à la femme en puisant dans l'Écriture sainte et dans la tradition

<sup>112</sup> SCA SNJM, G02.26/B, 2, Désiderata, 1985; G02.26/B, 1, Actes du XXVIII<sup>e</sup> Chapitre général.

<sup>113</sup> *Communauté de disciples dans le monde de demain*. Actes du XXVIII<sup>e</sup> Chapitre général, 1986, p. 2.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*



ecclésiale des origines, alors que les femmes étaient reconnues disciples et témoins de la Résurrection »<sup>117</sup>. À la lumière des documents romains récents sur les ministères accessibles aux femmes et en sachant que les SNJM viennent tout juste de faire approuver de nouvelles *Constitutions*, il s'agit là d'un acte d'autonomie et de l'expression de leur liberté de femmes consacrées. Elles soutiennent leur affirmation par des images qui puisent au référentiel utilisé par les autorités vaticanes, ce qui démontre leur capacité de négocier, d'adopter des solutions créatives et de se montrer solidaires de « l'autre moitié de l'Église ». Enfin, l'exercice du leadership est encouragé dans un esprit de coresponsabilité. Les rédactrices soulignent l'importance de redonner aux femmes la place d'égalité qui lui revient dans l'Église et que cela ne peut se faire sans des échanges et de la réciprocité parmi les hommes et les femmes.

Toutes les sœurs, comme agentes de leur congrégation et de l'Église, sont donc appelées au renouvellement profond des dimensions féminines de leur vie personnelle et professionnelle. Pour y arriver, elles puisent au charisme d'origine ou aux documents de l'Église. Certaines suivent docilement le mouvement et elles acceptent le statu quo de l'institution officielle sur la place des femmes. D'autres SNJM considèrent que les actions dans lesquelles s'engage la congrégation en tant que capacité transformatrice sont trop lentes ou ne vont pas assez loin. La structure d'encadrement qu'est la congrégation ne permet plus l'épanouissement des membres. Elle ne favorise pas ce « quelque chose de neuf auquel Dieu pense, la façon de construire une nouvelle vision de l'Église qui ouvre sur la complémentarité et l'égalité des relations »<sup>118</sup>. Elles vont donc quitter et se trouver à l'extérieur de la vie religieuse une nouvelle structure de plausibilité<sup>119</sup>. Plusieurs SNJM patientent et font confiance aux autorités, mais pas pour les mêmes raisons : certaines le font par habitude, d'autres, par manque d'initiative et les autres, parce qu'elles sont motivées

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Sœur Linda Thompson, s.n.j.m, « Vocation et formation », p. 22.

<sup>119</sup> Voir le tableau des sorties à l'annexe III.

par leur foi en l'action de l'Esprit et l'idée du Mystère de la volonté de Dieu. Pourtant, tout ne se résume pas en différentes réactions collectives. En synchronie, des initiatives individuelles prennent place. Des SNJM n'attendent pas les transformations structurelles et décident, à leur propre initiative d'agentes libres, de sortir de la routinisation congréganiste, de se créer de nouveaux repères et de faire à nouveau la différence. L'implication dans différents mouvements féministes est l'une de ces avenues. À la longue, toute la congrégation en profite ou s'en trouve influencée.

#### 6.2.2 — *L'implication des SNJM au sein des organisations féministes de religieuses*

La participation de certaines SNJM à différentes organisations féministes se multiplie à partir du milieu des années 1960. Le militantisme des sœurs américaines se distingue surtout de celui des sœurs du Québec sur la question raciale. Ainsi, dès 1965, sœur Lillanna Kopp (Mary Audrey) de la province d'Oregon se joint au mouvement des droits civils à titre de cofondatrice d'un groupe de travail itinérant sur l'éducation et l'amélioration des rapports raciaux<sup>120</sup>. *Le Traveling Workshop in Inter-Group Relations* est soutenu par la Conférence catholique pour la justice interrassiale (NCCIJ). Sœur Kopp devient la directrice de son centre de recherche et des programmes éducatifs<sup>121</sup>. Comme agente, elle met en place la Communauté expérimentale Jean XXIII, une branche nouvelle, mais intégrée à la congrégation des SNJM. Toutefois, le drame des religieuses de Los Angeles la marque profondément : elle voit dans le geste de séparation canonique des Sœurs du Cœur-Immaculé de Marie la solution pour mettre fin à l'exploitation et à l'injustice causée par la

<sup>120</sup> Docteur en sociologie de l'Université de Saint-Louis, ses travaux portaient sur l'impact de la ségrégation raciale sur le statut socioéconomique. Voir: Mary-Audrey, s.n.j.m., *The Myth of Race*, Divine Word Publication, 1967, 23 p.; *The New Nuns. Collegial Christians. A sociological analysis*. Argus, 1968, 354 p.

<sup>121</sup> OSUP-SNJM, Lillanna Kopp, notice nécrologique; Helen L. Mershon, « Marylhurst Nun Back from Civil rights Workshop Tour », *Oregon Journal*, 2 septembre 1965; Voir aussi Koehlinger, *The New Nuns*, p. 72-73 et 94-95.

structure hiérarchique patriarcale. Elle quitte les SNJM et fonde, en 1970, les *Sisters for Christian Community* (SFCC). Ce groupe, qui recrutera bientôt plus de 700 femmes majoritairement issues de différentes congrégations apostoliques dont certaines du Québec, propose une voie autonome et collégiale exempte du contrôle patriarcal, mais en communion avec le Saint-Siège<sup>122</sup>.

D'autres servent au sein de la CMSW ou de la SFC. En 1967, les SNJM ont la plus forte représentation sur l'exécutif national de toutes les congrégations des États-Unis avec trois élues<sup>123</sup>. De 1964 à 1969, sœur Rose Emmanuella y sert à titre de secrétaire exécutive. « C'est un sacrifice auquel la province de Californie a consenti volontiers pour le bien des communautés religieuses dans l'Église, et spécialement aux États-Unis »<sup>124</sup>. De la même façon, sœur Robert Mary de la province d'Oregon préside à la destinée de la section régionale de l'ouest des États-Unis de la SFC, de 1965 à 1966<sup>125</sup>. Ces exemples d'activisme de type administratif peuvent apparaître éloignés du féminisme, pourtant, l'expérience des SNJM au sein de ces organisations permet de saisir, comme le rappelle Mary J. Henold, le processus complexe de l'intégration du féminisme chez les religieuses. La conscience féministe ne s'est pas développée rapidement, elle a suivi une évolution plutôt lente<sup>126</sup>. En effet, l'historienne rappelle que l'adoption d'une identité féministe découle d'innombrables choix, de négociations et de compromis entre les désirs de transformations et les conceptions du monde préexistantes<sup>127</sup>. Enfin, il s'agit d'une véritable conversion dans son sens théologique,

<sup>122</sup> Woodward, « *The Catholic Sisters of the United States* », p. 15.

<sup>123</sup> SCA SNJM, sœur Kathleen Clare, s.n.j.m., « Conférence des Supérieures majeures des communautés féminines », p. 2.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>125</sup> USOP-ASNJM, « Sister Formation Conference Attracts Regional Delegates », *Progress*, 19 mars 1965.

<sup>126</sup> Henold, *Catholic and Feminist*, p. 4.

<sup>127</sup> *Ibid.*



car plusieurs rattachent cette prise de conscience aux racines des Évangiles et de leur baptême<sup>128</sup>.

La même prise de conscience guide aussi les religieuses dans l'organisation d'un nouveau projet à la fin des années 1970. En octobre 1976, suite à l'année internationale de la femme, l'Union internationale des supérieures générales met en place un projet afin d'améliorer la condition des femmes dans le monde. Les femmes consacrées désirent contribuer à « l'avancement de leurs sœurs laïques »<sup>129</sup>. L'objectif d'aider la population à mieux s'informer de la condition féminine dans la société et dans l'Église, afin que « les femmes puissent assumer pleinement leur rôle spécifique dans l'édification d'un monde meilleur »<sup>130</sup>. Trois objectifs guident les congrégations religieuses : un premier découle de « l'engagement baptismal et de la profession religieuse »<sup>131</sup>, un second s'inspire de la reconnaissance officielle des droits de la personne, enfin, le dernier provient de la quête des charismes des communautés religieuses et de l'importance nouvelle accordée à la justice sociale dans les constitutions.

Plusieurs congrégations y voient aussi une occasion ou un moyen de canaliser les énergies des religieuses avant-gardistes vers de nouveaux projets. Il ne faut pas oublier l'échec de l'accès des femmes aux ministères ordonnés dans l'Église et la frustration que cela a provoquée. D'ailleurs, lors de la réunion des supérieures

<sup>128</sup> Henold rappelle que plusieurs religieuses se disaient féministes parce qu'elles étaient catholiques. La nature profonde d'une personne la guide pour toujours. C'est ce que disait une religieuse SNJM lors d'une journée d'étude : « We must constantly become what we are, and that's not just a repetition of the past. Becoming is movement toward future. And the spring of that movement toward the future is hope, creative hope » USOP-ASNJM, soeur John Mary Lane, s.n.j.m., *Creating the Future*, Marylhurst College, Marylhurst, Oregon, 17 janvier 1970, p. 5.

<sup>129</sup> CRHRC-ACRC, B2.c6, Juliette Létourneau, n.d.p.s., *Rapport du réseau local des religieuses canadiennes francophones au groupe de travail sur la promotion de la femme de l'Union internationale des Supérieures générales*, Saint-Damien-de-Bellechasse, 6 janvier 1980, p. I.

<sup>130</sup> CRHRC-ACRC, B5.2, Juliette Létourneau, n.d.p.s., *Groupe de travail pour la promotion de la femme*, 1985, s.l., s.p.

<sup>131</sup> *Ibid.*



majeures francophones et de celles qui pilotent le projet<sup>132</sup>, les sujets de tensions avec le Vatican sont à l'ordre du jour. Les supérieures générales exigent que le sacerdoce, « question non résolue dans l'Église, de même que le sujet de l'avortement, soient laissés en dehors des préoccupations »<sup>133</sup>. Cinquante-deux personnes formeront le réseau des répondantes dans les congrégations religieuses francophones sous la direction de sœur Juliette Létourneau, n.d.p.s., la personne de liaison avec le service international du projet.

Dès la fin d'octobre 1979, la question de la promotion des femmes au sein de ce projet est discutée chez les SNJM<sup>134</sup>. La supérieure générale, Hermance Baril, approche sœur Jacqueline Beaudet qui en prend la charge. Pour sœur Beaudet, il importe de conscientiser les religieuses à la question de la promotion des femmes, particulièrement celles qui sont retraitées et qui ne comprennent pas les enjeux de la situation. Il faut identifier les besoins spécifiques des femmes et encourager les sœurs à s'enrôler dans des organismes féminins. Elle participe aux rencontres sur la condition des femmes dans le diocèse de Montréal en février et avril 1981 et elle collabore à l'élaboration d'un répertoire des contributions des SNJM dans ce domaine<sup>135</sup>. De plus, elle se promène à travers toutes les maisons de la congrégation et elle communique les résultats de son labeur. Le travail de sœur Beaudet nourrit et développe sa conscience féministe. Son apostolat lui donne l'opportunité de reconnaître les différentes sources d'oppression des femmes, mais aussi d'identifier les réponses à apporter. L'exposition de sœur Beaudet à des questions extérieures à l'Église permet aux féministes catholiques de nouer des liens avec des féministes

<sup>132</sup> Juliette Létourneau, n.d.p.s. (remplacée par sa sœur biologique, Jeannette, en 1981), la théologienne Elisabeth Lacelle et Dorothy Reed, une fonctionnaire au sein du gouvernement du Québec.

<sup>133</sup> CRHRC-ACRC, B5.2, Juliette Létourneau, n.d.p.s., *Groupe de travail pour la promotion de la femme*, p. 4.

<sup>134</sup> SCA SNJM, P17/C,5, Comité pour la promotion de la femme.

<sup>135</sup> Voir le huitième chapitre de cette thèse.

laïques avec lesquelles peu de ponts existaient auparavant. En ce sens, ce travail ouvre la voie à de nouvelles formes de solidarités et de sororités<sup>136</sup>.

Ces quelques exemples de participation des SNJM à des organismes féministes propres à l'Église illustrent le cheminement identitaire des agentes et de leur impact dans leur congrégation et dans la société. Sans nécessairement faire des actions d'éclat, ces différentes expériences nourrissent une vision d'elles-mêmes sur le plan individuel et collectif. Ces femmes agissent au sein de l'Église comme organisation, mais aussi, depuis le Concile, à titre de personne. La réorientation que ces femmes se donnent se vit comme une véritable naissance. Enfin, ces quelques femmes deviennent des médiatrices du féminisme au sein de la congrégation.

### 6.2.3 — *L'implication des SNJM au sein des organisations œcuméniques : Le cas de sœur Gertrude McLaughlin*

Gertrude McLaughlin (Marie-Joanne-of-Christ) fait partie des religieuses qui profitent de l'appel de Pie XII lancé en 1952 à Rome, d'améliorer la formation des sœurs, particulièrement sur le plan théologique. Accompagnée par sœur Virginie-de-France, elle fréquente le nouvel Institut romain de sciences sacrées *Regina Mundi* de 1956 à 1957 où elle soutient une thèse pour l'obtention du grade romain de *Magister*<sup>137</sup>. Le parcours personnel de sœur McLaughlin<sup>138</sup>, cette expérience d'étude avec des religieuses du monde entier et le développement de son intérêt pour les études bibliques la prépare pour la suite des choses. Dès 1965, elle devient directrice

<sup>136</sup> Collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec*, p. 397-400, 432-437.

<sup>137</sup> PC, «Retour d'Europe», vol. 25 (1957-1959), 22 août 1957, p. 14. Le magister fait partie des degrés canoniques reconnus par l'Église. Il permettait l'enseignement dans les universités catholiques. Toutefois, il se situe entre le baccalauréat canonique et la licence. Un degré réservé largement aux femmes à l'époque, il serait l'équivalent actuel d'un diplôme supérieur ou d'un microprogramme de deuxième cycle.

<sup>138</sup> Elle fréquente la section anglaise du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie d'Outremont, une institution essentiellement francophone. Elle devient parfaitement bilingue et elle « garde la réputation de quelqu'un qui cherchait constamment à assurer une relation positive entre les groupes », SCA SNJM, Notice nécrologique de Gertrude McLaughlin.

de la section anglaise du centre biblique du diocèse de Montréal, et elle amorce la même année, la rédaction d'un feuillet, *I Discover the Bible*, ou *Parole-dimanche* en français, qui connaît un vif succès<sup>139</sup>. Sœur McLaughlin est confrontée à l'exégèse protestante qui l'impressionne beaucoup. La publication du décret conciliaire sur l'œcuménisme sera le déclencheur chez elle, d'une volonté de rapprochement avec les autres.

Les archives des SNJM possèdent une copie du *Unitatis redintegratio*, le décret conciliaire sur l'œcuménisme, annoté par sœur McLaughlin<sup>140</sup>. Les remarques qui s'y trouvent illustrent la dualité de son identité culturelle puisqu'elle alterne constamment entre le français et l'anglais. Elle réfère aussi au livre du dominicain Bernard Lambert sur l'œcuménisme, ce qui démontre des lectures complémentaires sur ces questions<sup>141</sup>. Il faut noter que plusieurs intuitions notées dans les années conciliaires se retrouveront dans ses écrits plus tardifs. Elle débute en écrivant que pour la « première fois, l'Égl[ise] Cath[olique] *Acknowledge that the Holy Spirit can work in a Movement which arises outside the Church* »; elle poursuit plus loin en inscrivant que « l'Église ne se considère plus comme le centre de l'unité, c'est le Christ ». Elle continue et souligne que protestants et catholiques sont « beaucoup plus frères que séparés ». Elle voit le décret comme un appel « *made not only for Cath[olic] but also for non cath[olic]*, puisque dans le texte, « on ne peut pas parler [d'] un vocabulaire confessionnel. ». Elle ajoute plus loin que « *the text speaks 3 times of dialogue* » et que l'on « doit souffrir de la séparation ». Elle termine par une annotation sur l'intérieur du dos de la brochure : « L'eucharistie fait l'union de la communauté au centre de laquelle elle se célèbre ».

<sup>139</sup> ACAM, En 1968, huit ans après ses débuts, la version française du Feuillet atteint les 15 millions de copies distribuées, avec une moyenne de 37 000 exemplaires par semaine dont 12 000 pour sa version anglaise.

<sup>140</sup> *Décret sur l'œcuménisme*. Traduction du texte latin officiel par Gilles Langevin, s.j., Montréal, les Éditions Bellarmin, 1966?, 28 p.

<sup>141</sup> Bernard Lambert, o.p., *Le problème œcuménique*, Paris, 1962, 2 volumes, 362 et 730 p.



Cette ouverture vers les autres, sœur McLaughlin commence à la vivre officiellement dès 1965, à l'occasion d'une rencontre œcuménique tenue à la *Erskine American United Church* de Montréal entre différents représentants des églises chrétiennes. Quelques religieuses catholiques y assistent, dont sœur McLaughlin. Cette rencontre provoque le désir de pousser plus loin la démarche et elle met en place une seconde réunion au Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie puis le projet d'une rencontre œcuménique de religieuses (ROR)<sup>142</sup>. Elle le présente comme un groupement de femmes consacrées de diverses congrégations intéressées par l'œcuménisme, unies dans une prière et un travail commun en vue de l'unité chrétienne, dans les perspectives de l'Église et du concile Vatican II, selon les directives du décret conciliaire sur l'œcuménisme »<sup>143</sup>.

Aux yeux de sœur McLaughlin, l'œcuménisme est une attitude d'âme qui ne vise pas la conversion. Il ne s'agit pas non plus d'une rencontre sociale sur le plan individuel, mais plutôt d'un acte d'Église. Chaque individu agit comme témoin de sa dénomination. Il ne s'agit pas de mettre en sourdine ce qui distingue et sépare les chrétiens, mais d'aller à la rencontre de l'autre avec sincérité et intégrité<sup>144</sup>. Elle contribue plus activement à la cause lors d'une journée d'étude intercommunautaire pour les junioristes, à la maison mère de la Congrégation de Notre-Dame. Elle présente l'historique de l'œcuménisme et elle se joint à un panel animé par sœur Jacqueline Carrier, s.s.a., assistante-directrice au centre d'œcuménisme de Montréal<sup>145</sup>. Elle affirme qu'en ce temps d'après concile, l'œcuménisme n'est plus

<sup>142</sup> SCA SNJM, S3532/D,8, Rencontre œcuménique de religieuses, 1963-1975. Dans un billet elle écrit: « It was such a joy to discover each other, our common commitment to Our Lord Jesus Christ, our common work for the spread of his Kingdom, our common feeling of very personal union. The one resolution from that meeting was We must meet again », *Projet des statuts de la ROR* (1965?).

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> SCA SNJM, S3532/D,8, Commentaire de sœur Joanne of Christ, sur la rencontre sur l'Eucharistie et l'Église par le révérend Alexander Schmemmann, recteur du séminaire orthodoxe Saint-Wladimir de New York, donné au Collège Marie-Anne, le vendredi 17 décembre 1965.

<sup>145</sup> SCA SNJM, S3532/D,8, Journée d'étude des junioristes donnée en la m.-m. des SS. de la C.N.D., 6 mars 1966.



matière de choix. Pour tous les catholiques, et surtout pour toutes les religieuses, l'œcuménisme est un devoir, car l'Église l'impose dans *Lumen gentium* ainsi que dans le décret sur l'œcuménisme. De plus, elle déclare qu'il « est fini le temps où nous ne nous parlions pas, car nous appartenions à des religions différentes [...] Nous avons intérêt à construire les relations avec les religions non chrétiennes, particulièrement avec les juifs qui nous touchent de près »<sup>146</sup>.

**Tableau 6.1 La place de sœur Gertrude McLaughlin dans le dialogue œcuménique en 1968**

Église catholique Secrétariat pour l'Unité (Rome) Conférence catholique canadienne (évêques du Canada) Secrétariat national pour l'œcuménisme Commission diocésaine Centre d'œcuménisme ROR	Sœur Gertrude McLaughlin	Églises protestantes Conseil mondial des Églises (Genève) Canadian council of Churches Dialogue Center Church council of Montreal
---	--------------------------	--

Source : SCA SNJM, S3532/D, 8, Rencontre œcuménique des religieuses, 1963-1975.

Les nombreuses citations bibliques qui accompagnent le propos de sœur McLaughlin illustrent à quel point ses études supérieures ont été un catalyseur pour s'ouvrir à la lecture testamentaire des autres et pour communier à l'expérience de foi qui en découle. Pour elle, le dialogue n'est toutefois pas que théorique. Inspirée par l'exemple de la Communauté de Taizé, elle organise une rencontre fraternelle de prière pour l'unité des chrétiens le 22 janvier 1966 à l'Institut Jésus-Marie d'Outremont. La démarche de sœur McLaughlin n'est pas guidée par l'air du temps. Elle explique :

<sup>146</sup> *Ibid.*

L'ouverture et l'accueil à la base de l'œcuménisme imposent de grands défis aux personnes et aux institutions. Pour accueillir l'autre, il faut d'abord être bien avec soi. C'est pour cela que l'œcuménisme est une œuvre d'Église. C'est en croyant, en communion étroite avec le corps ecclésial dont je suis membre, que j'y participe que je vais au-devant de l'autre qui ne partage pas ma foi. Je crois en toutes les doctrines de mon Église, je suis ses directives, je participe à sa mission, je célèbre sa liturgie. Quand je me présente devant mon frère, qu'il soit de mon église ou non, je le fais dans l'intégrité de ma foi. Je ne mets rien en sourdine. Je témoigne franchement et ouvertement de ce que je crois, mais aussi je me présente humblement, car c'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis.<sup>147</sup>

Le bilan du ROR entre 1963 et 1972 est remarquable par l'ampleur des thèmes abordés. Les rencontres offrent des informations générales sur l'œcuménisme et le progrès d'une telle idée au sein de l'Église catholique, des analyses pointues sur le concept d'Églises, sur le monachisme et sur les différentes spiritualités ou cultes à travers les dénominations chrétiennes et juives, l'Islam, le bouddhisme, le contexte historique ainsi que les personnalités marquantes du protestantisme. De plus, plusieurs journées de prière pour les femmes sont organisées chaque année. Le ROR et sœur McLaughlin ont aussi joué un rôle majeur dans la préparation du pavillon chrétien de l'exposition universelle de 1967. Enfin, sœur McLaughlin a convaincu une vingtaine de religieuses d'une dizaine de communautés, dont plusieurs SNJM, de suivre les rencontres et d'en informer leurs consœurs. Ainsi, ce travail vers les autres dénominations ne reste pas isolé, mais il contribue à l'élargissement de la vision du monde et de la place des femmes dans celui-ci<sup>148</sup>.

Les autorités religieuses catholiques remarquent sa participation et la profondeur de sa réflexion. Très rapidement, elle s'implique dans de nombreux comités dans le

<sup>147</sup> SCA SNJM, S3532/D,8, Rencontre avec les anciennes du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie à Outremont, le 16 avril 1966.

<sup>148</sup> Notons la présence de religieuses des communautés suivantes: Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception, Sœurs de Notre-Dame-du-Bon-Conseil, Sœurs grises de Montréal, Sœurs de Saint-Joseph, Sœurs de Notre-Dame-de-Sion, Sœurs de la Providence, Filles de la Sagesse et Sœurs de Sainte-Croix.

diocèse de Montréal (tableau 6.1). La racine de son militantisme se situe dans le prolongement de sa vocation d'éducatrice, son désir de construire des ponts entre les communautés et dans sa vision que les femmes sont des moteurs importants des rapprochements récents<sup>149</sup>. Sa communauté l'invite régulièrement lors d'événements internes. De la même façon, l'Église catholique montréalaise recourt de plus en plus à ses services, tout comme d'autres diocèses<sup>150</sup>. Outre sa responsabilité biblique diocésaine, elle est la seule femme demandée par la Conférence des évêques catholiques du Canada à se joindre à un comité afin de « produire un document sérieux, simple et pastoral qui éclairerait les évêques, les chanceliers et les responsables diocésains d'œcuménisme, à partir des directives romaines, sur les possibilités d'hospitalité eucharistique entre chrétiens de diverses confessions »<sup>151</sup>. De plus, elle œuvre au comité sur le dialogue anglican-catholique sur le mariage et elle sera la principale rédactrice du document explicatif. L'intérêt à son égard se voit aussi du côté protestant. Ses compétences bibliques remarquées à l'aube des années 1970 amènent plusieurs Églises protestantes à lui demander de partager son expertise<sup>152</sup>. C'est aussi à leur contact que la question du diaconat occupera une grande place dans l'esprit de sœur McLaughlin.

On peut dater de 1964 l'intérêt de sœur McLaughlin pour le diaconat féminin puisque des documents sur ce sujet se retrouvent dans son fonds d'archives<sup>153</sup>. Elle possède

<sup>149</sup> SCA SNJM, S3532/D,8, L'importance des rencontres œcuméniques (1967?).

<sup>150</sup> SCA SNJM, Lettre de sœur Rachel Brassard, s.n.j.m., responsable du bureau religieux du diocèse Saint-Jean-Longueuil à sœur Gertrude McLaughlin, conférencière pour une journée de la femme le 12 octobre 1984 sous le thème « La femme dans la Bible ».

<sup>151</sup> SCA SNJM, S3532/D,5, Eucharistie-œcuménisme, 1967-1974.

<sup>152</sup> SCA SNJM, S3532/D, 7, Draft octobre 1972, *Conference of Diakonia of the Americas, Radnor, PA: Signs and Prophets for today*, Sister Gertrude McLaughlin, SNJM; Présentation à la 4e conférence triennale nord-américaine du regroupement Diakonia 20-24 juin 1974; SCA SNJM, S3532/D,1b, Lettre de A. Ford, à Gertrude McLaughlin, convocation annuelle pour les diaconesses Home Missionaries of the United Methodist Church : *Building community/living community*, 19 novembre 1974; Lettre de Betsy K. Ewing à Gertrude McLaughlin au *Rheranlu deaconess center* in Gladwyne Pennsylvanie, 28 septembre 1976; *Toward Community in Christ*, Lake Junaluska, North Carolina, 21-23 juin 1977.

<sup>153</sup> SCA SNJM, S3532/D, 1, Diaconat, 1964-1973.

aussi des pièces sur différentes organisations, dont la *North American Deaconess Organization*<sup>154</sup> ainsi que *Diakonia*, l'Alliance mondiale œcuménique des communautés et des associations de Diaconesses créée en 1966 à Utrecht aux Pays-Bas. Le diaconat l'interpelle, car à l'époque du Concile, il a été réinstauré pour les hommes. Le contact avec les femmes protestantes lui fait comprendre le poids du genre dans la vision de l'Église catholique. Pour elle, le diaconat désigne un ministère accessible à tous les chrétiens et il ne doit pas être théologiquement compris comme une simple fonction au sein de l'Église. Comme elle le dit : « Il est très juste de dire que la fonction de diaconesse rend plus flagrant ce que chaque chrétienne devrait être et faire »<sup>155</sup>.

Elle n'est pas la seule religieuse catholique à s'intéresser à ce type de ministère et elle se joint à un groupe pancanadien dès 1970 qui publie irrégulièrement une lettre d'informations appelée *Diakonos*<sup>156</sup>. Sœur McLaughlin construit sa vision du diaconat à partir de l'expérience d'autres femmes consacrées ou laïques au sein de leurs églises respectives. Les différentes occasions de partage telle la rencontre avec des diaconesses luthériennes à Taizé en 1971 ou celle du colloque international parrainé par le Conseil mondial des Églises, *Oikoumene. Signs of the Church of Tomorrow*, juin 1972 à New York lui permettent de saisir à travers des échanges que l'avancement des femmes ne peut pas se faire sans le soutien de l'exégèse biblique. La connaissance poussée des Évangiles et de l'histoire des premiers moments des

<sup>154</sup> Cette association regroupait à l'époque les diaconesses de 9 dénominations religieuses différentes: *American Lutheran Church, Anglican Church of Canada, Episcopal Church in the United States of America, Lutheran Church in America, Lutheran Church-Missouri Synod, Presbyterian Church in Canada, United Church in Canada, United Methodist Church, United Church of Christ.*

<sup>155</sup> SCA SNJM, S3532/D, 1, Diaconat, 1964-1973.

<sup>156</sup> « This first issue of *Diakonos* is intended as a medium of communication for those in Canada interested in the restoration of diaconate for women. It will raise a number of questions, supply at least some answers, and attempt to change the question mark in our situation to an emphatic period. We are a small group of women, single and married, religious and lay, who hope and pray to be admitted to the diaconate in the Catholic Church. Some of us have long wished that we could exercise a liturgical ministry, and have felt called to lead the worship of God and make available the Gospel and sacraments to his people », *Diakonos*, no1 (septembre), 1970, p. 1. Le bulletin publia 16 numéros en sept ans.



communautés chrétiennes primitives est aussi une clé interprétative susceptible d'ouvrir l'Église officielle à une plus grande variété des ministères pour les femmes. Enfin, la spiritualité christique des SNJM, particulièrement l'idée de Jésus comme force d'inspiration et modèle à suivre la guide.

Malgré les rebuffades subies par les femmes à la suite de la promulgation des documents magistériels des années 1970, elle persiste à promouvoir cet accès des femmes au diaconat. Elle la voit comme une avenue d'épanouissement. Le féminisme de sœur Gertrude McLaughlin se traduit par son intérêt pour la conférence sur l'ordination des femmes à Détroit en 1975 ainsi qu'une prise de position ferme dans la défense des initiatives avant-gardistes de certaines religieuses nord-américaines réprimandées par le Saint-Siège<sup>157</sup>.

L'Assemblée des Évêques du Québec l'invite en 1983 à expliciter sa pensée sur le diaconat féminin. Dans son introduction, sœur Gisèle Turcot, la secrétaire générale de la Conférence des évêques, la présente comme quelqu'un qui développe des « relations avec les diaconesses depuis dix-sept ans, qui a participé à leurs sessions d'études et à leurs congrès en plus de leur prêcher des retraites<sup>158</sup>. *La marche vers la restauration du diaconat*<sup>159</sup>, le titre de sa présentation, met directement l'accent sur la démarche actuelle des religieuses pour la reprise de ce ministère. Son expertise biblique lui permet de partir de la situation des femmes dans l'Église primitive afin de légitimer les demandes contemporaines. Loin d'être un phénomène ponctuel, elle

<sup>157</sup> SCA SNJM, S3532/C, 6, Plusieurs articles sur différentes religieuses dont un dossier: *Statement of the executive committee of the LCWR regarding Mansour case*; Lettre de sœur Mary Faith, s.n.j.m., conseillère générale, à Gertrude McLaughlin, 16 octobre 1983. Agnès Mansour (1931-2004), une Sœur de la Charité, a été forcée de quitter sa congrégation sous les pressions du Vatican, car à titre de directrice des services sociaux de l'État du Michigan, elle refusait de se déclarer officiellement contre l'avortement, même si elle s'y opposait sur le plan personnel. Sa congrégation n'a jamais émis de bref d'exclaustration à son égard.

<sup>158</sup> SCA SNJM, S3532/D, 1c, Gisèle Turcot, s.b.c., « Présentation », janvier 1982.

<sup>159</sup> SCA SNJM, S3532/D, 1c, Diaconat 1980-1988, *Vers la restauration du diaconat pour les femmes*, Présentation faite à l'Assemblée des évêques du Québec, janvier 1982, 18 p.

situe le diaconat féminin dans sa réalité culturelle, géographique et théologique. Le travail des diaconesses est clairement attesté dans le Nouveau Testament, dans des documents religieux et politiques. Toutefois, la description précise de leurs rôles et de leur place dans la hiérarchie manque au début de l'histoire de l'Église. Leur apparition se fait dès l'établissement des premières communautés, mais c'est véritablement au III<sup>e</sup> siècle que des femmes diaques complètent la préparation des catéchumènes et baptisent les croyantes de leur sexe<sup>160</sup>. Le diaconat féminin vit une période d'épanouissement entre le IV<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle, mais cette période sera suivie d'un déclin et de son élimination totale deux siècles plus tard en Occident, mais il se perpétuera en Orient jusqu'à aujourd'hui. Sœur McLaughlin souligne que « tout ce que nous savons nous vient sous forme de défense et d'interdictions laissant chacun soupçonner que son rôle était plus important qu'à première vue. On n'interdit pas ce qui n'existe pas »<sup>161</sup>.

La résurgence du phénomène dans l'aire protestante, surtout en Allemagne et en Grande-Bretagne au XIX<sup>e</sup> siècle, ainsi que l'élan redonné par Vatican II à la fonction de diaque du côté des hommes mariés ont ouvert des portes qui se sont refermées pour les femmes catholiques. Elle expose clairement sa pensée sur la chose :

Les femmes ont toujours eu un rôle et une place dans l'Église. Ce qu'elles demandent aujourd'hui, c'est que ce ministère soit confirmé par l'ordination. La plus humble de ces requêtes propose que le diaconat restauré pour les hommes par Vatican II et par le motu proprio du pape Paul VI *Sacrum diaconatus ordinam* de juin 1967 soit aussi appliqué aux femmes. Le diaconat n'ajoute aucun nouveau pouvoir ou fonction que tout laïque baptisé peut exercer, mais il le consacre pour le témoignage d'un engagement permanent.<sup>162</sup>

Certes, la présentation de sœur McLaughlin ne change pas la décision du Saint-Siège sur les ministères des femmes. L'épiscopat canadien ne pose pas non plus de geste

---

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>162</sup> *Ibid.*

spectaculaire sur cette question, car il reste en communion avec la décision de Rome. L'Église, selon ses dires, ne se sent pas autorisée à admettre les femmes pour l'ordination. Cela n'empêche pas Gertrude McLaughlin d'exprimer ses convictions profondes et de transmettre son message. À titre de femme consacrée responsable et libre<sup>163</sup>, elle exprime, dans la sphère publique, un message qui témoigne de son amour pour Dieu et pour l'Église<sup>164</sup>. Comme agente active, elle demeure fidèle au Magistère, mais elle prend le risque d'interpeller les représentants de la structure et, comme elle le dit, de les *éduquer*<sup>165</sup>, dans l'esprit de la congrégation. Une manière de leur dire que la question n'est pas close et que les femmes consacrées dans l'Église vont continuer à réclamer l'accès aux différents ministères.

6.2.4 — *Une vision théologique féministe chez les SNJM : les écrits de sœur Anne E. Patrick (1969-1985)*

La pratique de la théologie a longtemps été l'apanage des clercs. Ce n'est qu'à partir des années 1960 que les femmes peuvent entrer dans les facultés de théologie au Québec. Parmi celles-ci, les théologiennes de la congrégation des SNJM sont à ce jour peu connues. Au Québec, la seule qui a marqué un peu l'histoire est Madeleine Sauvé. Elle a déposé sa thèse de doctorat en sciences religieuses en 1962 à l'Université de Montréal<sup>166</sup>. Elle est la première religieuse à obtenir un tel diplôme au Québec. Après quelques années d'enseignement à cette même université, elle en devient la grammairienne. Du côté des États-Unis, l'accès des femmes aux études théologiques a débuté plus tôt, mais il se trouvait aussi balisé par l'épiscopat et le

<sup>163</sup> SCA SNJM, S3532/C,2, Femmes dans l'Église, 1970-1986, carton de notes personnelles accompagnant le texte officiel de la présentation.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

<sup>166</sup> Sœur Marie-Thérèse-de-la-Croix, s.n.j.m. (Madeleine Sauvé), « La femme dans la Bible, sa destinée ». Thèse de doctorat (sciences religieuses), Montréal, Université de Montréal, 1962, 377 f. Rappelons que les femmes ne pouvaient pas, à l'époque, étudier directement à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. On leur réservait donc une « voie connexe ». Voir aussi le troisième chapitre de cette thèse.



clergé. Il faut se rappeler qu'avant 1960, le Collège Sainte-Marie, en Indiana, était la seule institution catholique des États-Unis à décerner des doctorats à des femmes<sup>167</sup>.

Anne E. Patrick de la province de l'Est américain est encore une jeune professe au moment du Concile. C'est à l'occasion d'une retraite de 30 jours avec d'autres religieuses qu'elle s'initie au corpus conciliaire. La lecture attentive de tout le corpus textuel de Vatican II, surtout de *Gaudium et spes*, influencera de manière durable le développement de sa conscience féministe. Au moment de l'intersession du Chapitre général *d'aggiornamento* de 1967-1968, elle participe au premier chapitre provincial de l'Est américain. Elle s'inspire des documents de Vatican II et compose une règle postconciliaire pour la congrégation appelée *Constitutional Document Based on the Theme of Community*. Les religieuses américaines surnomment le texte le *Free-flowing document*, (le document au libre cours) parce qu'il ne s'appuie pas sur une structure numérotée et ordonnée traditionnelle.

Sœur Patrick s'active durant le second et le troisième chapitres de sa province et elle y dirige le comité sur l'apostolat qui l'amène à partager une première réflexion importante en 1969, une communication intitulée *The Apostolate: Crisis and Coresponsibility*<sup>168</sup>. La religieuse de vingt-huit ans paraphrase une de ses compagnes et rappelle que l'idéogramme chinois du mot *crise* se compose en fait de caractères signifiant *danger* et *opportunité*. Elle ne fait pas silence sur les problèmes qui frappent la communauté, particulièrement sur le plan de l'apostolat traditionnel. Toutefois, l'œuvre pour elle-même n'a plus de sens. Elle doit mener à un témoignage individuel de foi et d'espérance de chacune des religieuses, une attestation qui va au-delà de la bonne enseignante et qui transcende les questions matérielles et factuelles.

<sup>167</sup> Sous la gouverne de sœur Madeleva Wolff, c.s.c, les études supérieures en théologie se sont développées. Voir Henold, *Catholic and Feminist*, p. 74.; Sœur John Mary de la province d'Oregon y a soutenu un doctorat. Elle a servi comme professeure d'écriture sainte et de théologie, puis directrice du département de théologie, de philosophie et d'études bibliques, de 1954 à 1974 au collège (maintenant université) de Marylhurst. USOP-ASNJM, notice nécrologique de sœur Kathleen Lane (sœur John Mary, 1903-2000).

<sup>168</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, *The Apostolate: Crisis and Co-Responsibility*, s.l., s.d. (1969), 13 f.



La femme apostolique est un témoin de la foi, un signe qui puise dans son appartenance à la congrégation l'énergie et l'inspiration nécessaires à la réalisation de sa mission d'éducatrice de l'Église. Elle continue en affirmant que les religieuses devraient profiter, plus que toutes autres, de la liberté qui est la leur. Or, certains éléments historiques comme les couvents et les structures de contrôle freinent des sœurs dans leurs actions. Elle y va alors d'un énoncé sur la liberté d'action :

« In many cases we are not free. We are not free from a gnawing sense of professional inadequacy. We are not free from certain inabilities to execute what we view as apostolic actions; we are not free from considerable lack of knowledge of theology and of contemporary philosophical and social trends. We are not entirely free for the service we would like to render to mankind in Christ's name ». <sup>169</sup>

Cette liberté, dit-elle, doit se gagner par un travail individuel, mais aussi en solidarité avec les autres femmes de la communauté. C'est cela, pour elle, la coresponsabilité. Aucune structure ou règle communautaire ne doit empêcher l'expression de cette liberté individuelle et collective sinon il faut la changer. Voilà l'essence d'une réforme apostolique coresponsable. Le texte de sœur Patrick propose une vision qui incarne bien les appels autonomistes de la théologie de la libération. Elle reformule à sa manière les idées de responsabilité individuelle que les mouvements d'affirmation des Noirs américains ou de l'apostolat racial catholique ont mis de l'avant<sup>170</sup>. La situation a beau être critique, on doit accepter la fin de certains paradigmes sécurisants et saisir l'opportunité d'aller de l'avant, dans l'espérance de la foi au Christ. Elle pose aussi les premiers éléments de sa réflexion sur le développement d'une conscience féminine et d'un processus de libération qui transcendera toute son œuvre.

Lors du 25<sup>e</sup> Chapitre général tenu à Outremont, elle revient à la charge avec sa proposition constitutionnelle adoptée dans la province de l'Est américain sur le thème

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>170</sup> Koehlinger, *The New Nuns*, p. 235-240.

de la communauté, mais rien ne sera retenu. Malgré sa déception, elle continue dans sa voie et elle entreprend, à partir de 1973, des études théologiques à la *Divinity School* de l'Université de Chicago où elle complète sa maîtrise, puis sa thèse de doctorat en 1982<sup>171</sup>. Pendant ces années, elle exerce un ministère qui met l'accent sur les dimensions religieuses du rôle de la femme et sur le renouveau du ministère en général<sup>172</sup>. L'expérience acquise avec le *Sister's Councils* à Albany, New York, la convainc de l'importance de la coopération intercommunautaire et elle devient membre du bureau des directeurs du *National Assembly of Women Religious* dont le but et la vision sont de promouvoir un ministère pour la justice<sup>173</sup>. Toujours à la même époque, à titre de présidente du comité *Femmes, Église et Société* de la NAWR, elle représente cette association dans un grand nombre d'assemblées nationales et lors de conférences dans plusieurs maisons et couvents de congrégations religieuses. Ses études ne lui permettent pas de prendre part à l'*Ordination Conference Taskforce*, mais elle participe à la *Women's Ordination Conference* de 1975 à Détroit.

La production théologique de sœur Patrick de 1969 à 1985 se retrouve essentiellement concentrée dans les revues *Liturgy*, *Journal of the Liturgical Conference* (14 articles)<sup>174</sup>, *New Catholic World* (3 articles) et *Theological Studies* (1 article). Nous avons exclu six recensions critiques du *Journal of Religion*, car elles n'apportent pas d'informations sur sa pensée. Par contre, nous incluons une

<sup>171</sup> Anne E. Patrick, s.n.j.m., «H. Richard Niebuhr's "Ethics of Responsibility": a Resource for Literary Criticism», thèse de doctorat (théologie), Chicago, Université de Chicago, 1982, 506 f.

<sup>172</sup> SCA SNJM, G02,26/G.3, Carrefour I ministères variés, Différents ministères exercés en 1976.

<sup>173</sup> Association fondée en 1970, elle regroupait une trentaine de groupes diocésains de religieuses. Ce mouvement comptait trois fois plus de membres que la NCAN. Les deux mouvements différaient sur le plan idéologique. De plus, la NAWR se voulait porteuse d'un message distinct de la LCWR. Pour connaître toutes les associations américaines, voir Henold, *Catholic and Feminist*, p. 97-99.

<sup>174</sup> Tous ses articles sont intitulés *Women*, mais nous insérons un sous-titre de notre cru afin de bien distinguer les textes les uns des autres.

contribution bibliographique tirée d'un ouvrage collectif<sup>175</sup>. Les articles de la revue *Liturgy* prennent la forme d'une chronique consacrée aux femmes dans une perspective théologique féministe. Elle en publie deux en 1974. Le premier pose un regard lucide sur la question de l'ordination des femmes<sup>176</sup>. Elle se positionne favorablement sur cette question. Toutefois, elle expose aussi la vision des opposants, conservateurs ou progressifs. Certains groupes féministes radicaux évacuent carrément la question de l'ordination. Selon ces mouvements, en se pliant aux demandes voulues par la structure, on limite les possibilités prophétiques des femmes en dehors du cadre ecclésial et on les soumet à un modèle clérical<sup>177</sup>. Elle prend acte de cette lecture inspirée par la théologienne Mary Daly<sup>178</sup>, mais elle préfère respecter la liberté et la dignité des femmes qui se sentent appelées à déployer leur créativité dans les fonctions acceptées par l'Église catholique. Dans son second texte, elle propose une réflexion genrée sur la valeur du baptême donné aux garçons et aux filles en s'inspirant du numéro 29 de *Gaudium et spes*. Pour elle, les iniquités vécues par les femmes durant leur vie, particulièrement sur le plan du service de l'autel (interdit aux jeunes filles), font en sorte que le baptême est qualitativement différent pour les garçons et les filles. Elle demande un engagement ferme de l'Église à soutenir le développement intégral de la personne, particulièrement celui des femmes, comme la spiritualité des SNJM le propose. L'institution doit abolir le sexisme présent dans les pratiques ecclésiales<sup>179</sup>.

<sup>175</sup> Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Studies on Women Priests », dans Arlene et Leonard Swidler (dir.), *Women Priests*, New York; Paulist Press, 1977, p. 70-74.

<sup>176</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, s.n.j.m. « Women [question of ordination] », *Liturgy*, vol. 19, no 8 (octobre 1974), p. 28-29.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>178</sup> La théologienne Mary Daly (1928-2010) est issue de la tradition catholique, mais elle s'en est éloignée en affirmant que les religions institutionnelles sont irréformables et mauvaises. Elle se considère comme une théologienne postchrétienne. Voir ses ouvrages: *The Church and the Second Sex* (1968), *Beyond God the Father* (1973), *Gyn/Ecology* (1978).

<sup>179</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women. ["What does it mean for a girl to be baptized?"] », *Liturgy*, vol. 19, no 10 (décembre 1974), p. 30. Sur cet aspect, il faut noter que l'Église québécoise était plus permissive.

Les deux articles de 1975 portent sur l'usage du langage non inclusif, le sexisme et les stéréotypes<sup>180</sup>. Anne E. Patrick s'inspire dans son premier essai de la rencontre des femmes tenue à Mexico dans le cadre de l'année internationale et, dans le second, d'une série de publications qui formulent dans un langage excessivement positif la supériorité des femmes. Dans les deux cas, elle démontre que les identités proposées au sein de l'Église et de la société sont des constructions sociales. Dans une société patriarcale, les abus de langage sexiste sont légion, mais ils ne doivent pas faire place à une inversion des rôles qui mène à un matriarcat abusif. Le combat actuel doit tendre vers une sorte de refonte androgyne des identités<sup>181</sup> de manière à permettre l'expression de la créativité et le dépassement des frontières des rôles traditionnels et des limites imposées. Enfin, à la fin de cette même année, elle survole pour une autre revue les publications en théologie féministe<sup>182</sup>.

Quatre autres textes paraissent dans la revue durant l'année 1976 : outre un premier à caractère bibliographique<sup>183</sup>, le second analyse les retombées de la *Women Ordination Conference* sur le renouvellement des formes de ministère<sup>184</sup>. Le troisième prend la forme d'une apologie de la résistance face au conservatisme de l'Église officielle. À ses yeux, les femmes doivent recourir à une stratégie qui alterne entre la négociation et la confrontation. Elle appelle même à la solidarité des séminaristes. Elle se demande, en terminant, quel serait l'impact d'une action d'éclat comme le refus collectif du sacerdoce par les séminaristes sur les décisions

<sup>180</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, « Women. [inclusion/exclusion] », *Liturgy*, Vol. 20, no 8 (octobre 1975), p. 268; « Women. ["If women were running the world (or the Church)"] », no 9 (novembre 1975) p. 276.

<sup>181</sup> « Androgyny it should be emphasized, does not mean hermaphroditic sexuality. It is a process of being where what has been traditionally circumscribed as masculine and feminine is divested of its sex-typing and categorization and is brought together into a new reality of being, a new wholeness of personhood ». *Ibid*, no 9 (novembre 1975), p. 276.

<sup>182</sup> Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women and Religion: A Survey of Significant Literature, 1965-1974 », *Theological Studies*, Vol.36 (Décembre, 1975), pp. 737-765.

<sup>183</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women [bibliographie] », volume 21, no 4 (avril 1976), p. 127.

<sup>184</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women [Women Ordination Conference] », volume 21, no 5 (mai 1976), p. 158.



romaines<sup>185</sup>. Elle quitte l'approche militante des articles précédents pour terminer l'année avec un texte qui revient sur la question de l'usage d'un langage genré dans la liturgie et dans les sermons. Son argumentation utilise l'éthique, la théorie du langage et celle de l'expérience théologique de la femme pour convaincre son lectorat des coups de barre à donner dans les manières androcentriques de célébrer<sup>186</sup>.

La production de sœur Patrick de 1977 est importante si l'on songe qu'elle se solde par quatre articles et une contribution bibliographique dans un ouvrage collectif<sup>187</sup>. Son premier opus porte sur la notion d'oppression, de subordination et de libération des individus<sup>188</sup>. Elle compare la situation des femmes dans l'Église et la société avec celles des Afro-américains. À partir d'une lecture du roman *Racines* d'Alex Haley, elle explique l'essence du modèle de domination/subordination qui a permis de développer le racisme et le sexisme en toute impunité. Elle construit à partir de ce thème une réflexion comparative appuyée sur la théologie de la libération. Son article suivant traite du carême et de la typologie des péchés associés aux hommes et aux femmes. Elle utilise plusieurs idées qui proviennent de *Gaudium et spes* sur le plan de liberté individuelle dans son argumentation et elle soutient son propos par une théorie de l'agentivité des femmes ainsi qu'une christologie de la libération. Elle conclut que l'expérience vécue renouvelle la femme dans le Christ et l'invite à une prise en charge plus effective de l'avenir de l'Église<sup>189</sup>. Son dernier article commémore le dixième anniversaire de la publication du livre de Mary Daly, *The Church and the*

<sup>185</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women [confrontation] », volume 21, no 7 (août-septembre 1976), p. 220.

<sup>186</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women [langage genré en célébration] », volume 21, no 8 (novembre 1976), p. 286.

<sup>187</sup> Patrick, « Studies on Women Priests », p. 70-74; Son article dans l'édition de juillet 1977 de *Liturgy* (vol 22, no 5, p. 40-41) en reprend les principaux titres, mais sans les mêmes commentaires.

<sup>188</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women [oppression/subordination/libération] », volume 22, no 2 (février 1977), p. 31.

<sup>189</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women [oppression/subordination/libération] », volume 22, no 3 (mars 1977), p. 29

*Second Sex*<sup>190</sup>. Elle revisite les principales thèses de l'auteure et la radicalisation de sa pensée. Daly pose des questions essentielles sur le sexisme latent de la structure ecclésiale et du symbolisme judéo-chrétien. Sœur Patrick lui reconnaît le mérite d'aller au fond des choses dans son investigation de la volonté réelle de l'Église d'assurer une égalité des sexes. Toutefois, sœur Patrick considère que la désillusion de la théologienne polémiste et son postchristianisme féministe fermé aux hommes bloquent toute chance de dialogue et de transformation de l'institution. L'espérance doit demeurer et toute réflexion sur le statut des femmes doit compter sur une inclusion des hommes. Enfin, le point d'orgue à cette série de textes se présente comme une chronique sur le rôle du ministère de la parole. L'homilétique féminine catholique est encore à peu près inexistante, alors que l'expérience des femmes protestantes plus ancienne est davantage documentée et appréciée<sup>191</sup>.

Trois de ses articles se retrouvent dans la revue *New Catholic World*. Un premier traite du concept de tradition comme angle d'analyse du sacerdoce féminin<sup>192</sup>. Le second s'inscrit dans un numéro consacré à la théologie morale. Il développe une réflexion sur l'agir éthique chez les praticiens de la théologie morale et les travailleurs d'Église. À partir du concept de responsabilité développé par H. Richard Nieburh<sup>193</sup>, sœur Patrick propose que chaque professionnel de l'Église, comme agent responsable du développement de la foi et de la communauté, s'attache davantage à son épanouissement, dans un esprit d'amour et de justice<sup>194</sup>. Le dernier texte expose

<sup>190</sup> Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women [*The Church and the Second sex*] », *Liturgy*, vol 22, no 7 (novembre 1977), p. 40.

<sup>191</sup> WLA-LUC, Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women [ministère de la Parole], volume 24, no 6 (novembre-décembre 1979), p. 40-41.

<sup>192</sup> SCA SNJM, G02,26/G.3, Carrefour I ministères variés, Différents ministères exercés en 1976. Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Conservative case for the ordination of women », *New Catholic World*, vol. 218, no 1305 (mai-juin 1975), p. 108-111.

<sup>193</sup> Helmuth Richard Nieburh (1894-1962), théologien et éthicien protestant américain de l'Université Yale, a marqué l'éthique par sa théorie chrétienne de l'histoire soutenant une éthique de réponse de Dieu. La thèse de sœur Patrick puise son essence dans la théorie de la responsabilité de Nieburh.

<sup>194</sup> Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Ethics for Church Professionals? », *New Catholic World*, vol. 226, no 1351 (janvier-février 1983), p. 21-24.

un état des lieux en théologie féministe, en abordant la réussite ou l'échec des théologiennes, leurs publications, les nouvelles questions soulevées par leurs travaux et l'intégration de la théologie féministe dans la théologie universitaire<sup>195</sup>.

L'investissement personnel et intellectuel de sœur Anne E. Patrick en théologie s'inscrit dans l'appel du document congréganiste *À l'écoute de l'Esprit*, d'édifier de nouvelles modalités d'être et d'agir. Elle se fait « Prophète et Signe » pour les femmes parce qu'en prise avec le vrai de la vie et en lien avec le numéro 29 de *Gaudium et spes*, ce combat pour la justice et l'égalité répond aux signes du temps. La division genrée des rôles doit être combattue afin de permettre la reconnaissance de l'humanité complète et la liberté des femmes. À travers ses différents textes, on perçoit que l'usage qu'elle fait du concept de libération s'articule sur une conception biblique de la liberté comme don de Dieu, et non dans le sens du libéralisme séculier. Malgré son attitude favorable au sacerdoce féminin, la pensée de sœur Patrick ne se construit jamais aux dépens des hommes. En ce sens, elle pratique un féminisme inclusif qui place la femme non pas comme objet, mais sujet actif de sa propre libération, aux côtés des hommes, pas au-dessus d'eux.

L'œuvre de sœur Patrick SNJM s'inscrit parfaitement dans la mission d'éducation des SNJM. Elle investit le champ de la théologie morale universitaire afin de repousser les limites imposées par les différentes structures et d'éduquer les étudiants, le clergé et les croyants à une plus grande égalité et coresponsabilité. Vatican II a ouvert la porte à un engagement plus grand de tous les croyants afin d'apporter des « fruits nouveaux au monde »<sup>196</sup>. Elle a saisi cette opportunité par le truchement de

<sup>195</sup> Anne E. Patrick, s.n.j.m., « Women's contribution to Contemporary Theology », *New Catholic World*, vol. 228, no 1364 (mars-avril 1985), p. 61-69.

<sup>196</sup> *Optatam totius* no 16. Elle cite régulièrement le décret de la formation des prêtres dans ses écrits postérieurs. Voir Anne E. Patrick, s.n.j.m., *Liberating conscience*, New York, Continuum, 1996, p.11; Anne E. Patrick, s.n.j.m., *Women, Conscience, and the Creative Process*, New York, Paulist Press, 2011, p. 55.

l'éthique de la responsabilité développée par H. Richard Niebuhr. Aussi polémiques que soient plusieurs sujets de ses articles, sa réflexion tient largement compte des visions inverses et des circonstances. En ce sens, son féminisme demeure fidèle aux enseignements de l'Église, mais elle utilise sa liberté de baptisée pour exprimer ses idées, ses doutes et ses espoirs. Elle sait que le travail de libération des consciences est un travail de toute une vie, mais guidée par l'espérance et ses vœux, elle y applique sa créativité.

### Conclusion

La reconnaissance de la dignité des femmes au sein de l'Église s'est lentement mise en place dans le contexte des gains sociaux, économiques et politiques au sein de la société civile. Vatican II, sans apporter de changements radicaux, a ouvert la porte à de nouvelles possibilités d'implications au sein de l'institution. Certaines femmes y ont vu l'occasion d'accéder aux facultés universitaires de théologie ainsi que d'occuper des fonctions nouvelles au sein de l'Église. Plusieurs femmes, particulièrement les religieuses, rêvent aussi à de nouveaux ministères comme celui du sacerdoce. Toutefois, le Saint-Siège a rappelé les croyantes à l'ordre à l'aide de prescriptions et d'interdits dans ses documents officiels des années 1960 et 1970. C'était sans compter sur les pressions des mouvements sociaux de la même période, particulièrement les mouvements féminins, qui se sont empressés de dénoncer ce qu'ils ont qualifié de reculs.

Chez les SNJM, la question des femmes occupe une place mineure durant la période d'*aggiornamento*. Les questions d'autorité, de communauté et la refonte des *Constitutions* monopolisent l'attention. La seconde vague féministe marque profondément la société civile, mais elle ne laisse pas d'empreinte sur la congrégation, si ce n'est sur certains membres. La participation à des mouvements d'Action catholique a inscrit dans la pensée de plusieurs religieuses la notion de la



liberté des individus et de la nécessaire coresponsabilité de tous. Cette idée de liberté est aussi présente chez plusieurs religieuses en provenance des États-Unis qui militent pour le respect des droits civils et pour une action apostolique davantage centrée sur les groupes ethniques ségrégués et dans les milieux défavorisés. Elles provoquent une conscientisation plus aiguë des injustices pour les femmes et les Chapitres généraux vont lentement s'ouvrir à cette réalité. Cette thèse permet donc à travers l'expérience transnationale de la congrégation de mieux cerner certaines influences féministes sur les SNJM.

L'impulsion de l'année internationale de la femme et l'arrivée d'une nouvelle génération de religieuses plus sensibles à la question des femmes ouvrent les documents officiels de la congrégation au féminisme. Dans une perspective de justice et de liberté, les SNJM prennent position et elles s'impliquent dans des organisations religieuses ou civiles associées aux femmes. À travers ces multiples participations, certains parcours individuels se démarquent et permettent de mesurer l'agentivité individuelle de certaines sœurs comme Gertrude McLaughlin ou Anne E. Patrick. Sœur McLaughlin illustre, à travers son intérêt pour les études bibliques, son travail œcuménique avec les autres dénominations chrétiennes et son militantisme pour l'obtention du diaconat pour les femmes, qu'une religieuse consacrée est responsable de construire des ponts là où elle le peut, en puisant dans la tradition et en dialoguant avec tous. Dans le cas de sœur Patrick, la théologie morale devient le truchement par lequel elle invite tout le monde à reconnaître les inégalités et les injustices de ce monde. Ce faisant, chacun est responsable de mettre à profit les richesses de sa créativité afin de faire avancer une cause comme le sacerdoce des femmes. La mise en lumière de ces dimensions par notre thèse élargit notre vision du féminisme à des dimensions religieuses peu explicitées à ce jour dans l'historiographie québécoise.

Ces deux cas de figures sont exceptionnels à maints égards, mais ils ne sont pas uniques. On retrouve à des échelles variées, avec parfois la seule mémoire orale

comme preuve, d'autres manifestations des SNJM en faveur des femmes. De la même façon, il faut se garder de penser que toutes les religieuses ont adhéré à ce mouvement. Plusieurs se sont opposées à l'idée même du féminisme. Les nombreux départs démontrent que les voies empruntées par la congrégation ou par certaines sœurs ne correspondaient pas à leur vision<sup>197</sup>. Toutefois, comme éducatrices de la foi, les SNJM ont participé à leur façon à l'évolution de la condition des femmes inscrivant dans les Actes du Chapitre général de 1986 le désir d'œuvrer en ce sens. Ainsi, une réforme n'est pas toujours rapide. Comme sœur Susan Marie Maloney le faisait remarquer, le nombre de religieuses réellement actives en théologie féministe importe peu. Ce qui compte, c'est la nouvelle place qu'elles réclament et l'avancement que leurs travaux théologiques apportent au domaine. Grâce à cela, elles construisent une nouvelle identité collective à partir de leur expérience de femmes théologiennes et de leur réflexion sur les femmes<sup>198</sup>. Les nouvelles expériences ne se limiteront pas à ces secteurs de la vie intellectuelle puisque les SNJM s'attaqueront à une réécriture complète de leurs *Constitutions* ainsi qu'à une rénovation des dimensions spirituelles.

---

<sup>197</sup> Voir le tableau des sorties à l'annexe III.

<sup>198</sup> Susan Marie Maloney, s.n.j.m., « Historical Perspectives on Women Religious : Implications for Creating a Feminist Theology of Religious Life », dans Mary Ann Hinsdale et Phyllis H. Kaminski (dir.), *Women and Theology*, New York, Orbis, 1994, p. 136-155.

## CHAPITRE VII

### LES RÉFORMES CHEZ LES SNJM (1967-1985)

Les réformes qui affectent les SNJM ou celles qu'elles s'imposent durant la période postconciliaire forment le cœur de ce septième chapitre. Son objectif est de démontrer que la structure ecclésiale a exigé des transformations à la congrégation à partir du corpus textuel de Vatican II. Le travail de révision constitutionnelle qui s'ensuit a cherché à intégrer l'esprit d'adaptation désiré par le Magistère tout en incarnant les aspirations spécifiques des SNJM comme femmes consacrées et comme membres d'une congrégation apostolique. On ne peut pas comprendre les modifications apportées aux *Constitutions* sans considérer l'inspiration de Vatican II et les modifications imposées par Rome. Les SNJM doivent aussi intégrer de nouvelles approches de la vie communautaire. À ce chapitre, les formes traditionnelles de l'autorité sont revisitées. L'équipe de leadership de la congrégation doit désormais tenir compte de la collégialité, de la subsidiarité et du respect de la personne humaine. La vie religieuse commune se transforme aussi, particulièrement sur le plan de la liturgie, ce qui impose de nouvelles façons de comprendre la spiritualité propre à cet institut de vie consacrée, à la lumière de la réinterprétation du charisme de la fondatrice, ce « don libre et gratuit de Dieu fait à une personne en vue de l'édification

de l'Église »<sup>1</sup>. Ainsi, la redéfinition du groupe comme une communauté croyante de femmes se met en place et ouvre de nouvelles perspectives d'avenir.

## 7.1 — L'adaptation des *Constitutions* et des *Règles* à la lumière de Vatican II: entre obligations du Magistère et infiltrations du genre

### 7.1.1 — Réception du Concile et agentivité des religieuses à travers le processus de révision constitutionnelle

Le 28 octobre 1965, le texte intitulé *Decretum de accomodata renovatione vitae religiosae*, connu sous les deux premiers mots du texte, *Perfectae caritatis*, est officiellement promulgué<sup>2</sup>. Pour la congrégation, le décret constitue un passage décisif vers un renouveau de la vie religieuse comme « *sequela Christi* », une vie à la suite du Christ dans un monde en profonde mutation<sup>3</sup>. Moins de deux mois après sa publication, le texte est distribué à toutes les SNJM en version française ou anglaise<sup>4</sup>. La publication subséquente de ses normes d'application dans le motu proprio *Ecclesiae sanctae* lance donc la congrégation dans un processus de réflexion<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Rick van Lier, o.p., *Comme des arbres qui marchent*, p. 27.

<sup>2</sup> Armand Le Bourgeois, « Historique du décret », dans J.-M. R. Tillard, o.p. (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 1966, p. 51. Désormais, à moins de référer à une section analytique spécifique, nous référerons uniquement à cet ouvrage par le sigle du décret, DPC.

<sup>3</sup> PC, « Cérémonie religieuse », vol. 29 (1965-1968), 22 août 1965, p. 180.

<sup>4</sup> Le DPC compte vingt-cinq numéros regroupés autour des aspects de rénovation (nos. 1-4); des dimensions communes et particulières à toutes les formes de vie consacrée (5-11, 25); de la pratique des conseils évangéliques et du respect des règles liées à cet état de vie (12-17); de la vocation et de la formation des sujets (18 et 24); de la réorganisation administrative et de la coopération entre communautés (19-23).

<sup>5</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Marie-du-Saint-Sacrement, 11 avril 1966 : « Avant de songer à l'application de ce décret, ne faudrait-il pas le faire pénétrer en soi par la méditation? Je vous engage donc mes sœurs à le relire et à le méditer personnellement afin d'en percevoir toutes les richesses »; La provinciale de l'Oregon va aussi dans le même sens : « I sincerely recommend that you use the Decrees of the Council for meditation. I further recommend that you rely principally on the authors



Ce que le texte du décret propose fondamentalement est un retour aux « valeurs de base d'une vie religieuse authentique » qui réponde aux « exigences du temps nouveau et des divers lieux dans les limites de l'esprit et de la fin propre de chaque institut »<sup>6</sup>. Il mentionne aussi l'importance, pour les religieux, de se retrouver à la « fine pointe de l'évangélisation », de porter le Christ en soi et d'en être un signe dans la vie quotidienne. Cette vision du témoignage pour les « autres » s'éloigne grandement de la « poursuite de la sainteté » pour « soi » galvaudée depuis des siècles<sup>7</sup>. Le document est « traversé par l'intention de promouvoir d'abord la rénovation des congrégations comme communautés, dans le dynamisme de la métamorphose de l'Église voulue par le Concile<sup>8</sup>. L'intention derrière l'*aggiornamento* des instituts de vie consacrée suppose donc « une recherche de l'essentiel à sauvegarder ou à retrouver; elle s'ordonne à deux pôles dont l'axe est l'évangile : l'esprit des fondateurs et la recherche actuelle de l'Église. Négliger l'un ou l'autre expose à l'erreur »<sup>9</sup>. Cette vie religieuse a beau se vivre et s'exprimer dans des formes diverses, elle demeure unique dans sa dimension théologique et ecclésiale<sup>10</sup>, car elle s'aligne sur la personne du Christ.

Afin de préparer la rénovation, on repousse la date du 24<sup>e</sup> Chapitre général et on distribue un questionnaire construit à partir des différents thèmes des *Constitutions*. On demande aux sœurs d'identifier les problèmes et de suggérer des changements, afin de mieux saisir le poids des défis qui attendent les capitulantes<sup>11</sup>. La compilation des résultats offre une image saisissante de l'état de la congrégation aux yeux de

---

who were present at the Council», USOP-ASNJM, OR-1966.09.07, Lettre de soeur Rose Veronica aux sœurs de l'Oregon, 7 septembre 1966.

<sup>6</sup> Tillard, « Les grandes lois de la rénovation religieuse » dans DPC, p. 84.

<sup>7</sup> Comme nous l'avons noté dans le chapitre précédent, cette idée découle des démarches faites en dehors de l'*aula* par les religieuses observatrices présentes à la dernière session du Concile Vatican II. Voir Tillard, *Ibid.*, note *infra* 44, p. 96.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>9</sup> Note des religieuses auditrices, Rome, novembre 1964, p. 2 cité dans Tillard, *Ibid.*, p. 105.

<sup>10</sup> Tillard, *Ibid.*, note *infra* 178, p. 139.

<sup>11</sup> SCA SNJM G02.24/18,1-11, synthèses provinciales; SCA SNJM, G02/24.5,2, sondage suivi de Compilation désidérata, janvier 1967.

plusieurs de ses membres. Jusqu'à un certain point, on retrouve, ici, plusieurs similitudes avec les éléments recueillis lors de l'enquête préparatoire que le cardinal Léger avait effectuée en 1961<sup>12</sup>.

Le problème des SNJM ne découle pas de leur incapacité de faire des choix, d'opérer des changements et de s'imposer des orientations communautaires nouvelles à la lumière des textes conciliaires. Il se situe, dans un premier temps, dans la réappropriation collective et individuelle des *Constitutions*, un texte qui a longtemps été considéré comme inaltérable dans son essence. Trois courants d'idées se feront face durant le processus de révision constitutionnelle: un premier, conservateur, qui ne désire modifier en rien le texte de fondation; un second, réformateur, qui accepte d'emblée toutes les nouveautés proposées et fait table rase du passé; enfin, un troisième, « raisonnable »<sup>13</sup>, qui cherche à conserver l'esprit de fondation et qui, dans une approche collective, désire produire une formulation conforme à l'esprit et aux normes du corpus conciliaire. Ces visions divergentes se confronteront et devront « trouver un terrain d'entente, afin de refonder la communauté »<sup>14</sup>.

Durant la première phase du Chapitre général d'*aggiornamento*, la congrégation procède à un réaménagement substantiel de la vie communautaire, de la formation de ses membres ainsi que de son gouvernement. De nouveaux mots apparaissent pour la première fois dans les procès-verbaux et les ébauches constitutionnelles. Ainsi, les notions de subsidiarité, de collégialité et de coresponsabilité trouvent, dans la bouche des capitulantes, des sens variés et elles nécessitent une mise au point à partir des documents romains<sup>15</sup>. La subsidiarité se caractérise par une remise en question de la centralisation des décisions du généralat et la possibilité d'exercer dans le champ de

<sup>12</sup> Voir le quatrième chapitre de cette thèse.

<sup>13</sup> SCA SNJM, G02.24/5, 2, Propos du père André Guay, o.m.i., théologien, 9 janvier 1967.

<sup>14</sup> SCA SNJM, G02.24/5, 2, Commentaire de Mère Marie-du-Saint-Sacrement, janvier 1967.

<sup>15</sup> SCA SNJM, G02.24/6, 3, Procès-verbaux des séances capitulaires, 15, 20 et 21 janvier 1967.

l'Église locale, une plus grande autonomie d'action<sup>16</sup>. La coresponsabilité dans la vie religieuse se traduit par un meilleur partage de l'autorité et des responsabilités ecclésiales entre les supérieures locales, provinciales et générales ainsi qu'entre les religieuses de la base<sup>17</sup>.

À travers ce concept, la congrégation reconnaît à chaque sœur la richesse de sa personnalité, ses qualités propres et elle s'ouvre à sa capacité d'agente libre et adulte. Une autonomie affirmée et reconnue redéfinit les rapports entre les individus, la communauté et l'œuvre apostolique. Enfin, le concept de collégialité qui apparaît dans la constitution sur l'Église<sup>18</sup> ouvre la porte à une nouvelle expression de son unité et du caractère universel de sa mission. Par contre, le sens de cette notion est équivoque. La collégialité provoque de nombreux questionnements sur le rôle des évêques, leurs rapports entre eux ou avec l'autorité papale et leur place dans la gouvernance de l'Église<sup>19</sup>. On ne peut pas dire que les diverses interprétations sur la synodalité du collège épiscopal bouleversent la structure de pouvoir des SNJM. Sa connaissance officialise plutôt une tendance instaurée dès les années cinquante sur le partage d'idées entre le généralat et les supérieures provinciales, mais aussi entre ces dernières et les responsables locales<sup>20</sup>. Ainsi, une plus grande communion d'esprit et de corps chez les dirigeantes permet à l'institut religieux une meilleure mise en œuvre de la mission.

<sup>16</sup> Julien Barroche, « La subsidiarité. Le principe et l'application », *Études*, Tome 408, no 6 (2008), p. 777-788.

<sup>17</sup> L'archevêque de Bruxelles-Malines développe une réflexion importante sur la coresponsabilité durant les années conciliaires et publie un ouvrage qui devient la référence sur cette question : Léon-Joseph Suenens, *La coresponsabilité de l'Église d'aujourd'hui*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968, 224 p. Pour une relecture récente du concept, voir Olivier Bobineau et Jean Guyon (dir.), *La coresponsabilité dans l'Église, utopie ou réalisme ?* Paris, Desclée de Brouwer, 2011, 270 p.; Alphonse Borras (dir.), *Délibérer en Église. Hommage à Monsieur l'abbé Raphaël Collinet*, Bruxelles, Lessius, 2010, 304 p.

<sup>18</sup> LG, chapitre 3, « La constitution hiérarchique de l'Église et, en particulier, l'Épiscopat », nos. 18 et 19. Il faut savoir aussi que la notion de synodalité est entendue comme un synonyme de ce concept.

<sup>19</sup> Voir Routhier et Jobin (dir.), *L'autorité et les autorités*, plus particulièrement les contributions de la seconde partie, « Église, collégialité et autorité », p. 95-187.

<sup>20</sup> Dès les années cinquante, le généralat organise des rencontres avec les provinciales du Québec. Il faut noter aussi que les provinciales de l'Ouest américain faisaient de même.



Les SNJM apprennent à vivre différemment ces assemblées capitulaires. L'esprit de Vatican II n'est pas loin et si les SNJM « font [elles aussi] concile, c'est que celui-ci s'est transmis de lui-même et inspire des modalités de participation différentes »<sup>21</sup>. À part certains éléments issus du droit canon et nécessitant l'approbation de Rome, les SNJM vont tout revoir, selon « l'esprit du temps »<sup>22</sup>. Les capitulantes se divisent en commissions d'études, elles se partagent les *Constitutions* par sujets et elles rédigent des schémas qu'elles soumettent à la critique lors de plénières. À la suite de ces assemblées, les commissions se remettent au travail et elles préparent un second schéma qui, à moins de problèmes graves, est adopté. Les nouveaux aspects des *Constitutions* se retrouveront en observation par toutes les religieuses pendant une intersession qualifiée d'*ad experimentum* d'un an. Il s'agit donc d'un véritable apprentissage de liberté et de créativité pour ces femmes et d'un processus de réappropriation genré d'un texte construit à l'origine par des clercs<sup>23</sup>.

En mars 1967, la synthèse des décisions du 24<sup>e</sup> Chapitre général est rendue publique<sup>24</sup>. Un mois plus tard, les nouvelles *Constitutions* sont publiées<sup>25</sup>. Le 6 octobre suivant, les décisions de la première session du Chapitre général entrent en expérimentation<sup>26</sup>. L'analyse des documents produits par les SNJM appelle certaines remarques. D'abord, il n'est pas facile de sortir du cadre juridique et normatif qui a

<sup>21</sup> J'emprunte cette image à Giuseppe Ruggieri, « Réception et interprétations du concile Vatican II », Alberto Melloni et Giuseppe Ruggieri (dir.), *Qui a peur de Vatican II?*, p. 27.

<sup>22</sup> *Ibid.* « L'esprit du temps » ou les « signes des temps » est une expression qui s'inspire d'un passage de l'Évangile de Matthieu (16, 4). Jean XXIII la popularise et elle est inscrite dans plusieurs documents conciliaires. Elle deviendra une des formules phares de l'*aggiornamento*. Toutefois, cette expression prend des sens variés. Pour une mise au point sur ce sujet, voir José Comblin, « Les signes des temps: où? Lesquels? », dans Alberto Melloni et Christoph Theobald (dir.), *Vatican II. Un avenir oublié*, Paris, Bayard, 2005, p. 140-157.

<sup>23</sup> Voir le deuxième chapitre de cette thèse.

<sup>24</sup> Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, *Sommaire 24<sup>e</sup> Chapitre général*, Outremont, Maison-mère, mars 1967, 18 p.

<sup>25</sup> *Constitutions et Règles de la Congrégation des Saints Noms de Jésus et de Marie*, Outremont, Maison-mère, avril 1967, 86 p.

<sup>26</sup> PC, « Période postcapitulaire », vol. 30 (1967-1968), 6 octobre 1967, p. 9.



toujours structuré les *Constitutions* depuis plus de cent ans<sup>27</sup>. Saisir l'essence évangélique, pastorale ou théologique du concile par une herméneutique rapide de son corpus relève d'une certaine naïveté, compte tenu de son ampleur<sup>28</sup>. De plus, comme l'a d'ailleurs souligné Christoph Theobald, « le concile contient en lui-même une exigence de réinterprétation dans la durée »<sup>29</sup>. La synthèse des décisions et les *Constitutions* de 1967 abondent en citations directes provenant des textes conciliaires, mais aussi d'autres sources (tableau 7.1). Le décret *Perfectæ caritatis* est le texte de Vatican II le plus souvent cité dans les *Constitutions* de 1967 (tableau 7.2). Trois thèmes se détachent particulièrement: la pauvreté, la chasteté ainsi que l'obéissance. Il s'agit des trois vœux au cœur de la vie religieuse. La notion de pauvreté est abordée à cinq reprises dans les *Constitutions* et les *Règles*<sup>30</sup>. On retrouve aussi six passages sur la chasteté<sup>31</sup>. Enfin, la question de l'autorité est mentionnée une dizaine de fois<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> « En dépit des inévitables clichés, des faiblesses d'expression et d'un équilibre encore boiteux [...], les constitutions religieuses nées du Concile, témoignent d'un effort gigantesque de la part des communautés pour redonner à la vie religieuse son primat théologique », Marguerite Jean, *Évolutions des communautés religieuses de femmes au Canada*, p. 285.

<sup>28</sup> Peter Hünermann parle d'un ensemble organique aux typologies variées, dont la pluralité et les différences intrinsèques ne permettent pas d'embrasser facilement toutes les dimensions de la vie de foi. Voir Peter Hünermann, « Le « texte ». Un complément à l'herméneutique de Vatican II », dans Melloni et Ruggieri, *Qui a peur de Vatican II?*, p. 86-105.

<sup>29</sup> Christoph Theobald, s.j., « Mise en perspective. Transmettre l'histoire de Vatican II ou/et commenter ses textes? », dans Theobald, *Vatican II sous le regard des historiens*, p. 17.

<sup>30</sup> *Constitutions* (1967), nos. 13 et 15; *Règles* nos. 8, 11 et 12.

<sup>31</sup> *Constitutions* (1967), nos. 8 à 10; *Règles*, nos. 5 à 7.

<sup>32</sup> *Constitutions* (1967), nos. 20 (2x) à 23, 25, no 121, 152, 174. 175.

**Tableau 7.1 Citations de textes du Magistère dans les documents officiels des SNJM (1967)<sup>33</sup>**

Synthèse de la première session du 24 <sup>e</sup> Chapitre général		Constitutions et règles de 1967	
Textes Magistériels	Nombre d'occurrences	Textes Magistériels, bibliques, discours ou autres	Nombre d'occurrences
Gravissimus Educationis	1	Gravissimus Educationis	6
Décret Perfectae Caritatis	10	Décret Perfectae Caritatis	37
Motu Proprio Ecclesiae sanctae	1	Motu Proprio Ecclesiae Sanctae	2
Constitution Paenimini	2	Constitution Paenimini	2
Sacra Liturgia	1	Sacra Liturgia	8
		Lumen Gentium	6
		Presbyterorum Ordinis	1
		Ecclesiam Suam	2
		Vita Evangelica	3
		Optatum Totius	3
		Sedes Sapientiae	3
		Discours papaux	Pie XII (2) Jean XXIII (1)
		Décrets de la Sacrée Congrégation pour les religieux	5
		Droit Canon	21

Source : Compilation faite par l'auteur à partir du bilan du Chapitre général et des Constitutions de 1967

<sup>33</sup> Ne sont pas considérées dans ce tableau, deux citations d'un texte d'une sœur de l'Assomption, six citations du no 9 de la revue *Donum Dei* et une de saint Augustin.

**Tableau 7.2 Citations du décret *Perfectæ Caritatis* dans les Constitutions de 1967 des SNJM**

Section du décret	Sujet de la section	Nombre d'occurrences dans les constitutions de 1967
2	Principes généraux d'une rénovation adaptée	3
5	Éléments communs à toutes les formes de vie religieuse	1
6	Primauté de la vie spirituelle	3
8	Les Instituts voués à la vie apostolique	2
12	La chasteté	6
13	La pauvreté	5
14	L'obéissance	10
15	La vie commune	2
18	La formation des sujets	3
23	La conférence des supérieures majeures	1
24	Les vocations religieuses	1

Source : Compilation faite par l'auteur à partir des Constitutions de 1967

Durant l'intersession qui va d'avril 1967 à juillet 1968, le processus d'intégration des nouvelles *Constitutions* et l'application des directives du 24<sup>e</sup> Chapitre général causent des problèmes, des tensions et des interrogations dans toutes les provinces. La circulaire de la provinciale de Washington en offre un exemple éloquent:

« If Rumor has it all correct, we have confusion on confusion respecting the implementation of the 24th General Chapter. It is probably due to attempting too much soon and no one being able to assimilate the work of months in an hour or two. The directives given to Superiors were as helps or as guidelines for discussion at the local level. This is a period of experimentation, and if the guidelines are too broad, too narrow, too permissive, too stringent, or too other, it is for the community to decide ».<sup>34</sup>

<sup>34</sup> USOP-ASNJM, WA-1967.04.01, Lettre de sœur Kathleen Clare aux supérieures locales de la province de Washington, 1<sup>er</sup> avril 1967.

Des chapitres provinciaux sont élus dans chacune des provinces et des comités d'études sont formés afin d'étudier les nouvelles *Constitutions* et de compiler les remarques des sœurs. Un travail spirituel et intellectuel intense, aux dires de la provinciale de Californie<sup>35</sup>, s'effectue dans toutes les maisons, selon un calendrier élaboré par la commission centrale et approuvé par le Conseil général. À la fin novembre 1967, les provinces soumettent leurs recommandations à la commission centrale afin qu'elle puisse préparer les documents de la seconde session. Parmi les recommandations, la plus importante demande la révision des *Constitutions* en totalité. Plusieurs religieuses reprochent au document son mauvais mélange entre les vieilles *Constitutions* et les documents conciliaires. D'autres le trouvent « trop structuré, lourd et moralisant, alors que certaines le voient dilué ou trop général »<sup>36</sup>. Dans la province d'Outremont, on note qu'un « document aussi primordial ne peut pas faire l'économie de nouvelles études et d'expérimentations plus poussées »<sup>37</sup>. Les religieuses de la province de Maisonneuve soutiennent que l'on doit s'appuyer sur la nouvelle théologie, la sociologie, le droit canon, la psychologie, la linguistique et l'histoire de la congrégation afin de rédiger un document adapté à la présente époque<sup>38</sup>. Les sœurs de la province de Washington suggèrent, comme lignes directrices pour la congrégation, une orientation centrée sur la parole biblique<sup>39</sup>.

Aux yeux de plusieurs SNJM, c'est d'abord la vie communautaire que l'on doit réformer. Cette vie communautaire n'a de sens que si elle se définit à travers la notion de consécration religieuse librement acceptée. La vie quotidienne au sein de la

<sup>35</sup> USOP-ASNJM, CA-1967.09.02, Lettre de sœur William-Marie aux sœurs de la Californie, 2 septembre 1967.

<sup>36</sup> SCA SNJM, G02.24/18,2, [recommandations], s.l., s.d.

<sup>37</sup> SCA SNJM, G02.24/18,2, Synthèse des propositions de la province d'Outremont, s.d.

<sup>38</sup> SCA SNJM, G02.24/18,2, Synthèse des propositions de la province de Maisonneuve, novembre 1967.

<sup>39</sup> USOP-ASNJM, WA-1967.11.26, Recommendations to the General Chapter, Provincial Chapter, Spokane, Washington, 26 novembre 1967; On retrouve une recommandation similaire chez les sœurs d'Outremont : « Nous devons donner à l'Évangile plus d'extension. Étendons à toute les Constitutions l'influence des Saintes Écritures », dans SCA SNJM G02/24,18,1, Recommandations de la province d'Outremont, s.d.



congrégation doit constamment être replacée sous l'angle de la valeur de témoignage des vœux<sup>40</sup>. La particularité de la vie religieuse se situe dans cette volonté commune de s'agréger les unes aux autres à la lumière du charisme spirituel propre à la congrégation aux fins d'un agir apostolique communément accepté. Il faut donc mieux sentir l'esprit de la communauté à travers les *Constitutions* et les règles et encourager la formation de groupes à échelle humaine afin de favoriser la communication.

La question de la chasteté soulève aussi une myriade de commentaires. Aux yeux de plusieurs, elle est mal présentée dans les *Constitutions*. Le choix des mots apparaît particulièrement important pour l'époque contemporaine, surtout dans la lignée de la réappropriation féministe du corps et de la sexualité<sup>41</sup>. Le terme ne permet pas d'englober des expressions aussi variées que le célibat, la virginité, la chasteté consacrée, la virginité consacrée ou le célibat chaste. À l'heure actuelle, les *Constitutions* en donnent une image figée et rigide. Ce principe ne devrait pas être formulé uniquement sur le plan individuel, mais il devrait s'inscrire dans la réalité plus large d'une vie communautaire d'un groupe de femmes qui s'orientent solidairement vers et par le Christ. Les SNJM doivent se persuader que c'est avec son être de femme qu'on va à Jésus-Christ. La chasteté n'est pas seulement une protection pour soi, mais une manière d'être qui permet de libérer l'amour dans le cadre de l'apostolat et un témoignage fort d'une manière d'être significative autrement<sup>42</sup>.

La pauvreté est un sujet trop important pour subir un traitement juridique, long et purement symbolique. Aux yeux de certaines, il s'agit d'une « réalité et non une

---

<sup>40</sup> « We must show how the Vows are the central force in our lives and our work, the means of integrating personality, and the source of unity within Community », dans USOP-ASNJM, CA-1968.06.12, To Sister Superior and Sisters, from Mother Provincial, Provincial Administration, Los Gatos, California, 12 juin 1968.

<sup>41</sup> Voir le sixième chapitre de cette thèse.

<sup>42</sup> G02.24/18,1, Recommandations de la province de Montréal.

comédie »<sup>43</sup>. La pauvreté de chaque membre de la congrégation n'aura cependant une portée prophétique que si la communauté elle-même, pauvre de visage et en vérité, donne au monde un témoignage collectif de pauvreté. Or, les richesses immobilières de la congrégation créées plutôt un effet inverse dans la population civile. Plusieurs religieuses actives dans les quartiers pauvres de Montréal pensent que cela lance un message contradictoire<sup>44</sup>. Devenir des témoins vivants du Christ pauvre, c'est œuvrer pour lui et pour les personnes marginalisées socialement, politiquement et économiquement. Il faut que les sœurs se pénètrent de l'enseignement de l'Église concernant la justice sociale et l'amour des pauvres. Les gens du monde s'attendent à voir la justice et l'amour des pauvres s'incarner chez les SNJM<sup>45</sup>. Cette réflexion pave la voie à un élargissement de l'apostolat vers de nouvelles formes d'éducation et à des « insertions plus humbles dans les quartiers ouvriers »<sup>46</sup>. Enfin, comme le rappellent les sœurs californiennes :

« Our lives are Christ-centered. We live in community and accept the inevitable privation of such life because we are followers of the poor and humble Christ, and our lives are witnesses to the liberality and fraternal sharing which characterises true Christians ».<sup>47</sup>

Finalement, les provinces jonglent abondamment dans leurs propositions sur le concept d'obéissance et sur celui d'autorité. Les mots soulèvent un problème d'interprétation entre les sœurs de la base et celles qui sont aux commandes. Plusieurs soulignent que les textes de Vatican II ont promu une nouvelle façon de faire Église. Une union ferme à la volonté divine resserre les liens de chaque religieuse avec l'Église entière et permet une collaboration plus efficace à la croissance du « corps mystique ». Il ne faut donc plus envisager les choses en termes de pouvoir, mais

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> G02.24/18,6, Recommandations de la province de Hochelaga.

<sup>45</sup> SCA SNJM, G02.24/18, 3, Synthèse des propositions de Longueuil, Maison-mère et Amérique de l'Est, s.d.

<sup>46</sup> SCA SNJM, G02.24/18,6, Recommandations de la province de Hochelaga.

<sup>47</sup> USUP-ASNJM, CA-1967.09.02, Community Study of the Constitutions and Rules, s.l., s.d., s.p.

plutôt dans la vocation d'un service d'amour. Aux structures et aux juridictions, se greffent une écoute plus systématique des sujets et une collaboration<sup>48</sup>.

La seconde session du Chapitre général reprend en juillet 1968<sup>49</sup>. On procède à la révision du fascicule des *Constitutions* rénovées en 1967. La congrégation imprime un nouveau livret indiquant les articles conservés, supprimés, fusionnés amendés ou ajoutés<sup>50</sup>. La structure des *Constitutions* de 1968 se compare à celle de 1967, mais on y a retiré toutes les citations directes des textes magistériels. On présume aussi dans les recommandations finales que ce texte est temporaire. Une nouvelle rédaction devra être entreprise, mais après une expérimentation plus complète<sup>51</sup>. Afin d'aider les SNJM à réfléchir sur l'esprit des changements, le Chapitre général prépare deux opuscules: le premier présente les modifications à apporter à l'organisation communautaire<sup>52</sup> et l'autre, exprime les thèmes fondamentaux de l'identité des SNJM<sup>53</sup>.

Les deux opuscules se présentent comme la synthèse des demandes et des commentaires des SNJM. Un style de gestion inédit apparaît dans les *Nouvelles structures du Gouvernement*. La redéfinition de chaque échelon de la structure de la congrégation passe par le primat de « l'épanouissement personnel de chaque sœur et la création d'une communauté authentique »<sup>54</sup>. Les principes de subsidiarité et de collégialité sont promus et la responsabilisation de chaque sœur aussi<sup>55</sup>. Sur ce

<sup>48</sup> G02.24/18,4, Synthèse sur l'obéissance des provinces, s.d.

<sup>49</sup> PC « Ouverture de la 2<sup>e</sup> session du Chapitre général », vol. 30 (1967-1968), 5 juillet 1968, p. 35.

<sup>50</sup> Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, *Constitutions révisées au Chapitre de 1968*, Outremont, Maison-mère, 1968, 60 p.

<sup>51</sup> SCA SNJM, Vœux du XXIV<sup>e</sup> Chapitre Général des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (1968), s.l., s.e., 4 f.

<sup>52</sup> Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, *Nouvelles structures du Gouvernement*, 24<sup>e</sup> Chapitre général, 1968, 16 p.

<sup>53</sup> Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, *À l'écoute de l'Esprit*, Outremont, Maison-mère, 1968, 15 p.

<sup>54</sup> *Nouvelles structures du Gouvernement*, p. 3.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 3.

dernier point, le mot coresponsabilité n'apparaît pas directement dans le texte, mais des phrases comme « partager les responsabilités » ou « permettre aux sœurs de participer à la bonne marche » le sous-entendent directement. Le second livret, *À l'écoute de l'Esprit*, s'imprègne d'une lecture communautaire des textes de Vatican II. D'ailleurs, toute la brochure est rédigée à la première personne. Cet usage du « nous » dénote la volonté des SNJM à se redéfinir comme une communion de femmes solidaires dans l'exercice de la mission collective.

De plus, dans le processus de l'Économie du Salut, les SNJM s'identifient désormais comme des « prophètes et des signes » du Royaume<sup>56</sup>. Une telle remise en perspective de la définition traditionnelle de la religieuse apostolique illustre, comme nous l'avons dit dans le chapitre qui précède, une lente intégration du paradigme du féminisme et l'enclenchement d'un processus de dé-routinisation<sup>57</sup>. La théorie de la structuration de Giddens permet d'éclairer sous un angle neuf le désir des SNJM de « s'enfoncer au cœur de la foule des baptisés » afin d'y exercer leur pouvoir et d'y faire une différence<sup>58</sup>. Les SNJM mettent en place toute une gamme de processus par lesquels elles espèrent répondre aux changements rapides dans la société civile. Les religieuses veulent se donner un élan décisif à leur redéploiement apostolique qui, ensuite, s'étendrait sur une longue période. Comme le soutient Giddens, ce développement n'est pas possible si certaines transformations institutionnelles majeures ne se réalisent pas<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> « Toutefois, notre rôle de Prophète et de Signe n'aura son sens plénier que si le vrai de l'évangile est en prise avec le vrai de la vie ». Il faut donc à tout moment ré-infuser dans nos œuvres l'absolu de l'Évangile », p. 11.

<sup>57</sup> « Notre congrégation entre dans ces nouvelles perspectives ecclésiales tout en poursuivant son travail apostolique particulier avec un souci de compétence et de renouveau, [...]. Notre conception de l'éducation, nos méthodes d'actions, nos habitudes de vie ont besoin d'être mises au point, grâce à la créativité, à l'initiative », *À l'Écoute de l'Esprit*, p. 12.

<sup>58</sup> Giddens, *La constitution de la société*, p. 64; « Notre vocation apostolique nous enfonce au cœur de la foule des baptisés et nous invite de façon pressante à déchiffrer les signes des temps : ouverture au monde et présence à l'Église », *À l'écoute de l'Esprit*, p. 11.

<sup>59</sup> Giddens, *La constitution de la société*, p. 306.



Le travail théorique (intégration du contenu théologique des documents conciliaires) et pratique (application des directives des documents conciliaires aux réalités communautaires et apostoliques, rédaction de textes, etc.) effectué à l'échelon local, provincial et capitulaire illustre clairement que les SNJM sont dans leur phase « euphorique de réception »<sup>60</sup>. Dans une perspective sociologique, la congrégation, comme champ d'application des adaptations, devient le théâtre d'une herméneutique théologique de Vatican II. Les efforts d'adaptation des SNJM découlent d'un désir de rénover l'unité de leurs constitutions et de donner une cohérence d'ensemble à la somme normative qui définit la nature, les visées et le charisme de leur congrégation. Néanmoins, le processus est laborieux. Cette difficulté n'a d'ailleurs jamais été soulignée pour les religieuses dans les travaux sur la réception. Alois Greiler l'a fait pour la congrégation masculine des Maristes. Toutefois, l'accent qu'il attribue au problème d'applications des normes du *motu proprio Ecclesiae sanctae* évacue la transformation du paradigme théologique<sup>61</sup>.

Le Chapitre général suivant dit d'*aggiornamento* se divise aussi en deux sessions, une en 1971 et la seconde l'année suivante. La phase euphorique de réception fait maintenant place à une période d'adaptation soucieuse pour reprendre la terminologie développée dans le deuxième chapitre. Les SNJM sont préoccupées par les problèmes qui affectent la congrégation (la chute du recrutement, le départ de nombreuses professes et le recul de leur présence en milieu scolaire). Cette phase est aussi dite soucieuse, car elle est marquée par la volonté des SNJM de percer le sens des textes conciliaires et d'effectuer une quête attentive des « signes du temps » ainsi que par une volonté profonde de maintenir la plausibilité de leur mission apostolique éducative sous des formes nouvelles. Les différents procès-verbaux du 25<sup>e</sup> Chapitre général illustrent l'intégration des valeurs démocratiques dans le processus

<sup>60</sup> Voir l'essai de périodisation de la réception au quatrième chapitre.

<sup>61</sup> Greiler, « Reception of Renewal or Struggle for Survival? » dans Routhier, (dir.), *Réceptions de Vatican II*, p. 143.

décisionnel, mais aussi le rassemblement dynamique des forces d'une congrégation de femmes prêtes pour un nouveau départ<sup>62</sup>.

Les soixante-trois représentantes de la congrégation se retrouvent à la Maison mère d'Outremont en 1971<sup>63</sup>. Une des préoccupations du généralat est de permettre à chacune des sœurs une « liberté d'expression individuelle et collective plus grande ainsi qu'une plus large part à la subsidiarité ainsi qu'au partage des responsabilités »<sup>64</sup>. Les différents procès-verbaux témoignent, en comparaison avec le Chapitre général précédent, d'une intégration plus concrète de la conceptualisation de la vie religieuse dans une perspective genrée. En effet, les modes et les contenus traditionnels de socialisation des rôles et des femmes consacrées les ont longtemps maintenues dans des formes d'apostolat ciblées. L'introduction de l'idée du pluralisme chez les SNJM change la perspective<sup>65</sup>. Les capitulantes reconnaissent l'existence d'une diversité de personnalités et de rôles chez les membres de la congrégation. Ainsi, les déléguées proposent que le concept de pluralisme, « forme diversifiée de l'unité, soit accepté et encouragé dans les différents styles de vie communautaire et dans les domaines connexes »<sup>66</sup>. Il serait réducteur de considérer l'introduction du pluralisme comme une simple réponse des SNJM à leur neutralisation dans la sphère éducative. Il faut plus largement voir son introduction comme l'élargissement de la définition de l'éducation chrétienne et des formes variées d'accompagnement.

<sup>62</sup> SCA SNJM, Lettre de sœur Marthe Lacroix, supérieure générale, 30 août 1971.

<sup>63</sup> SCA SNJM, *Ex-Officio Delegates* (1971).

<sup>64</sup> SCA SNJM, Lettre de sœur Marthe Lacroix, supérieure générale, 30 août 1971.

<sup>65</sup> SCA SNJM, G02/15, B,1, Procès-verbal, 6<sup>e</sup> assemblée du 25<sup>e</sup> Chapitre général, 4 août 1971.

<sup>66</sup> Actes du 25<sup>e</sup> Chapitre général des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, août 1971, p. 4. Les domaines connexes sont les activités apostoliques, les formes et les rythmes de prière, les types de gouvernement locaux, les questions de budgets, d'habits et de loisirs.

Le concept de pauvreté occupe de nouveau une place importante dans les débats<sup>67</sup>. C'est d'ailleurs lors de la première session de 1971 que la notion d'option préférentielle pour les pauvres prend une dimension nouvelle<sup>68</sup>. Cela découle d'abord d'un travail important sur cette question lors des chapitres provinciaux et d'une compréhension plus précise des différents sens de la pauvreté entendus dans les textes conciliaires<sup>69</sup>. Plusieurs provinces recommandent que les *Constitutions* en tiennent davantage compte et que sa prise en charge se fasse au niveau local<sup>70</sup>.

Ce travail constitutionnel dénote chez les participantes une volonté d'incarner la pauvreté dans la vie quotidienne. Les capitulantes appellent donc toutes les SNJM à la vivre comme une expérience théologique de femmes<sup>71</sup>. Ainsi, des propositions comme: « favoriser la valeur évangélique de l'expérience de la pauvreté »<sup>72</sup>, « mettre en commun les biens et vivre la communion spirituelle qui la sous-entend »<sup>73</sup> ou développer une « conscience face au drame de la misère et aux exigences de justice sociale de l'évangile et de l'Église » appellent un changement<sup>74</sup>. Pour le dire comme Louise Melançon, il s'agit là d'une conversion qui réoriente la vie vers une nouvelle direction<sup>75</sup>. Ce processus n'en est toutefois qu'à ses débuts et comme le sens du mot pauvreté ne fait pas unanimité, les capitulantes invitent le comité des *Constitutions* à étudier l'ambiguïté du terme<sup>76</sup>. La prévalence des trois thèmes centraux à la vie religieuse indique bien que la question de l'identité collective et individuelle des

<sup>67</sup> SCA SNJM, G02/15, B,1, Procès verbaux, de la 8<sup>e</sup> assemblée du 25<sup>e</sup> Chapitre général, 6 août 1971.

<sup>68</sup> SCA SNJM, G02/15, B,1, 45<sup>e</sup> proposition, 12<sup>e</sup> assemblée du 25<sup>e</sup> Chapitre général, 12 août 1971.

<sup>69</sup> LG, Chapitre 5, nos. 41-42; Chapitre 6, nos. 43 et 46; DPC, no 13.

<sup>70</sup> « That we recommend on the part of all our Sisters a deep awareness and concern for the problems and needs of the poor and of minority groups in our area, and that efforts be made to assist them within the educational framework of our Community where possible » USOP-ASNJM, WA-1970.10.03.04, Minutes du Chapitre provincial de Washington, Spokane, Washington, 3-4 octobre 1970.

<sup>71</sup> Dumais, *Diversité des utilisations féministes du concept « expérience des femmes » en sciences religieuses*, p. 54.

<sup>72</sup> SCA SNJM, G02/15, B,1, Proposition no 21, 8<sup>e</sup> assemblée du 25<sup>e</sup> Chapitre général, 6 août 1971.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Melançon, « Expérience des femmes en théologie », p.37.

<sup>76</sup> Actes du 25<sup>e</sup> Chapitre général des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, août 1971, p. 25.

SNJM comme femmes consacrées au sein d'une structure d'encadrement hiérarchisée doit être relue selon de nouvelles conditions d'existence, avec en arrière-plan, la valorisation de l'apostolat des laïcs et une nouvelle inculturation à faire.

Toutes les participantes s'attendent à une réécriture des *Constitutions*. Les intervenantes suggèrent que le texte situe de manière plus explicite la congrégation dans des « relations dynamiques avec les communautés ecclésiales et humaines, mais que les questions de consécration au Christ, l'authenticité de la vie communautaire, la dimension mariale et les orientations spirituelles de la congrégation soient revues »<sup>77</sup>. La période *ad experimentum* qui s'étend sur l'année suivante confirme les priorités et l'importance d'une réécriture substantielle des *Constitutions* qui sont votées définitivement par les capitulantes de la seconde session de 1972.

En février 1973, la nouvelle mouture du texte est présentée par la supérieure générale<sup>78</sup>. Le texte a subi de multiples examens de la part de théologiens et de canonistes. Comme le rappelle sœur Marthe Lacroix, « l'expression et le développement diffèrent des anciennes *Constitutions*, mais les principes fondamentaux ont été conservés »<sup>79</sup>. Le texte est marqué par de profondes transformations. Il a perdu son juridisme et son ton ampoulé pour employer un langage propre à son époque. Chacun des chapitres renferme des citations bibliques qui alimentent la méditation des SNJM, les principes évangéliques et théologiques de la vie consacrée, les traits dominants de l'esprit de la fondatrice, les lois générales de l'institut ainsi que les normes juridiques nécessaires pour définir le caractère, les moyens et la fin de la congrégation.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>78</sup> *Constitutions de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie*, Pierrefonds, Maison généralice, 1973, 90 p.

<sup>79</sup> SCA SNJM, Lettre de sœur Marthe Lacroix, s.n.j.m., 23 février 1973.



Les *Constitutions* comptent trente-cinq citations bibliques: dix de l'Ancien Testament et vingt-cinq du Nouveau Testament. Parmi elles, vingt-trois sont aussi citées dans les documents conciliaires. Outre les extraits des Saintes Écritures, les *Constitutions* comprennent aussi une chronologie de la vie de la fondatrice et des principales réalisations de la congrégation. Enfin, on retrouve les règles fondamentales concernant le gouvernement des SNJM, la discipline de ses membres, l'incorporation et la formation des membres ainsi que l'objet propre des liens sacrés qui les unissent (voir tableau 7.3). Pour la première fois de leur histoire, les *Constitutions* des SNJM possèdent une unité organique et théologique propre à la congrégation, fruit de la réflexion de ses membres. Même si la supérieure générale en parle comme d'un amas « d'ossements secs »<sup>80</sup>, la forme rédactionnelle diffère totalement des versions précédentes. L'esprit de la congrégation se retrouve d'ailleurs dans le libellé des titres de chapitres qui, une fois unifiés, forment un véritable programme :

[Nous], filles de Marie-Rose, nous sommes consacrées à Dieu par le vœu de chasteté, par le vœu de pauvreté et par le vœu d'obéissance. Nous voulons vivre ensemble, prier, servir au nom de Jésus Sauveur, répondre [à son appel]: « Viens suis-moi » et [l'] imiter, [lui] qui est venu pour servir.

La nouvelle architecture du texte s'organise autour de trois pôles qui structurent la congrégation: la consécration à travers les trois conseils évangéliques (chasteté, pauvreté, obéissance), la vie communautaire ainsi que le service apostolique. Ces trois axes s'interpénètrent, se nourrissent mutuellement et sont parcourus par les dimensions d'espérance et de foi. La reconnaissance de cette dynamique interne explique la difficulté de maintenir une position monolithique dans les champs social et religieux. Les *Constitutions* ouvrent la porte à une pluralité de positions et d'interprétations. Par contre, cette identité plurielle ne peut pas se maintenir sans une base commune fondée sur le capital spirituel, l'héritage de la fondatrice et une

<sup>80</sup> « Je vous engage à méditer nos Constitutions et à les assimiler. L'Esprit Saint et votre amour de la Congrégation vous inspireront les moyens d'insuffler esprit et vie à ces ossements secs auxquels peut ressembler un texte de loi », Lettre de sœur Marthe Lacroix, 23 février 1973.

certaine tradition historique<sup>81</sup>. Les SNJM travailleront donc à une nouvelle définition collective lors des deux chapitres suivants.

La redéfinition de l'identité et de la nature de la congrégation passe par une redécouverte du don de la fondatrice et de son œuvre<sup>82</sup>. Ainsi, dans les actes du 26<sup>e</sup> Chapitre général, les capitulantes esquissent une synthèse de ce qu'elles sont collectivement et individuellement. Elles se présentent d'abord comme des femmes « animées par une charité active qui collaborent à la mission éducative de l'Église, par l'éducation chrétienne, surtout celle de la foi, particulièrement auprès des pauvres et des défavorisés »<sup>83</sup>. Les SNJM perçoivent aussi l'importance d'une communion d'esprit dans un retour aux sources de la vie chrétienne : le Christ. La coloration du corpus conciliaire se fait sentir par l'accent mis sur la dimension salvatrice du Christ, « Verbe incarné dans sa relation à l'humanité et au monde, transmis à travers la Bonne Nouvelle du Salut et dans l'expérience évangélique afin de bâtir la communauté apostolique »<sup>84</sup>. Toutefois, tout ce qui précède ne peut pas se faire sans une plongée dans une vie religieuse faite d'oraison qui devient un appel à la « *sequela Christi* »<sup>85</sup>. Libérées par cet « unique nécessaire, les SNJM, s'engagent dans une conversion intérieure constante »<sup>86</sup> et à donner la priorité aux formes d'éducation rattachées à l'éducation de la foi et à la promotion de la justice<sup>87</sup>.

---

<sup>81</sup> « C'est en méditant et en vivant ces constitutions que nous parviendrons à les comprendre et à conserver notre identité de Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie ». *Ibid.*

<sup>82</sup> Nous reviendrons sur la question du charisme de la fondatrice et de la fondation dans la section qui porte sur le renouvellement spirituel.

<sup>83</sup> *Actes du XXVI<sup>e</sup> Chapitre général des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie*, Maison généralice, Pierrefonds, juillet 1976, p.7.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 11; Ce passage des Actes du XXVI<sup>e</sup> Chapitre général s'inspire de LG 3, 7, 46 et de GS 2.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 23 et 31.

**Tableau 7.3 : table des matières des *Constitutions* de 1973 et de 1985\***

I — Filles de Mère Marie-Rose	I — Sur le parcours de notre histoire
1. Hier	1. Hier
2. Aujourd'hui	2. Aujourd'hui
II — Nous sommes consacrées à Dieu...	II — Pour servir au nom de Jésus
1. Consécration et vœux	1. Appel et réponse
2. Consécration et eschatologie	2. Mission dans l'Église
... Par le vœu de chasteté	
3. Engagement radical à l'amour	III- Nous sommes consacrées à Dieu...
4. Chasteté, communauté et mission	1. Consécration à Dieu
5. Chasteté et eschatologie	... Par le vœu de chasteté
... Par le vœu de pauvreté	2. Engagement radical à l'amour
6. Engagement radical à la pauvreté	3. Chasteté et croissance personnelle
7. Pauvreté et partage	4. Chasteté et prière
8. Pauvreté et service	5. Chasteté, communauté et mission
9. Pauvreté et espérance	6. Chasteté et espérance
... Par le vœu d'obéissance	... Par le vœu de pauvreté
10. Engagement radical à l'obéissance	7. Engagement radical à la pauvreté
11. Obéissance à la mission	8. Pauvreté et partage
12. Obéissance et mystère pascal	9. Pauvreté et mission
13. Obéissance et foi	... Par le vœu d'obéissance
	10. Engagement radical à l'obéissance
III — Et nous voulons... vivre ensemble	11. Mission, obéissance et autorité
1. Communauté et consécration	12. Obéissance et foi
2. Communauté et individu	
3. Communauté de foi	IV — Et nous voulons... vivre ensemble
4. Communauté d'amour	1. Communauté apostolique
5. Communauté d'espérance	2. Unité en Jésus
IV — ... Prier	V — Prier
1. Contemplation et vie	1. Contemplation et vie
2. Prières et vertus théologiques	2. Prière personnelle
3. Prière individuelle	3. Prière communautaire
4. Prière communautaire	
V — ... Servir au nom de Jésus sauveur	VI — ... Répondre au « Viens, suis-moi »
1. Appel	1. Principes de formation
2. Réponse	2. Formation initiale
3. Mission — éducation	
4. Eschatologie	VII — ... Imiter « Celui qui est venu pour servir »
VI — ... Répondre au « Viens, suis-moi »	1. Esprit du gouvernement
1. Vocation et formation	2. Gouvernement général
2. Formation initiale	3. Gouvernement provincial
3. Formation continue	4. Gouvernement local
VII — ... Imiter « Celui qui est venu pour servir »	5. Administration des biens temporels
1. Autorité et mystère de l'Église	VIII — Séparation et réadmission
2. Autorité et bien commun	
3. Autorité et participation	IX — Obligations des Constitutions
4. Service et leadership	
5. Administration	

Source : *Constitutions des SNJM*, 1973, p. 3-4.; *Constitutions des SNJM*, 1985, p. 112-113. \* Notre numérotation.

Cet énoncé d'intention a pour principal effet de forcer les SNJM à bien saisir « leur caractère et leur fonction propres »<sup>88</sup>. Dans la période qui précède le 27<sup>e</sup> Chapitre général, les autorités sondent tous les membres de l'Institut sur l'orientation conventuelle ou plus apostolique à donner<sup>89</sup>. Les réponses des provinces sont largement orientées vers une vie *ad extra*<sup>90</sup>. Les autorités générales, fortes de cette conviction commune, remettent les *Constitutions* sur la table de travail. Un groupe de travail formé de cinq religieuses québécoises et américaines construisent un questionnaire soumis à toutes les SNJM<sup>91</sup>. Il s'en suit une rédaction des sections par deux équipes toujours composées d'une sœur du Québec et d'une autre en provenance des États-Unis<sup>92</sup>. L'adaptation des *Constitutions* des SNJM passe clairement par un processus délibératif au cœur de l'acte collégial qu'est un chapitre général. Les capitulantes exercent une coresponsabilité et une liberté d'expression au nom de toutes les autres sœurs qui confortent leur nouvelle identité de « femmes, de chrétiennes et comme consacrées d'une communauté ecclésiale, d'agentes de changement dans le monde »<sup>93</sup>.

À partir de là, la question constitutionnelle sort de ce cadre. La congrégation doit désormais convaincre la structure catholique, plus particulièrement la Sacrée Congrégation pour les religieux et les Instituts séculiers (SCRIS), du bien-fondé des nouvelles constitutions. Le processus d'approbation s'étend de février 1982 à mai 1985<sup>94</sup>. Entretemps, sœur Gertrude McLaughlin choisit les nouveaux textes bibliques

<sup>88</sup> DPC no 2b.

<sup>89</sup> SCA SNJM, G02.27/B,13, Sondage global, 1981.

<sup>90</sup> SCA SNJM, G02.26/C1,6, Priorités suggérées par les provinces, s.d.

<sup>91</sup> SCA SNJM, G3/G1/B2,1, Historique de la révision des constitutions. Les cinq religieuses sont: Rita Rose Vistica, Jacqueline Beaudet, Mary Garvin, Lucille Potvin et Elizabeth Davis.

<sup>92</sup> Les sœurs Simone Perras et Frances Madden ont rédigé tout le texte sauf la partie sur le gouvernement qui a été confié aux sœurs Yvette Chartrand et Mary Anne Thatcher.

<sup>93</sup> SCA SNJM, G02.26/B,2, Compilation des propositions acceptées, 1976: Proposition des Sœurs de la Californie sur la vie communautaire.

<sup>94</sup> Le dossier des constitutions des SNJM se trouvera entre les mains de trois membres de la SCRIS: la répondante du dossier à Rome, sœur Agnès Sauvage, f.d.c., Mgr Augustin Mayer, o.s.b., secrétaire et Jérôme Hamer, o.p., pro-préfet.



à insérer dans les *Constitutions*<sup>95</sup>. Pour arriver à leurs fins, des représentantes des SNJM font sept voyages à Rome et les *Constitutions* passent à travers quatre versions successives avant que le décret d'approbation ne soit publié<sup>96</sup>. Les *Constitutions* de 1985 (voir tableau 7.3) exposent avec une plus grande précision le rôle et les dons de la fondatrice, le statut pontifical de la congrégation, ainsi que la nature de l'œuvre d'éducation, mais en tenant compte de la réalité sociale dans laquelle cet apostolat se pratique<sup>97</sup>. Un lien plus précis se dessine aussi entre l'éducation et le travail pour la dignité humaine, l'équité et la justice<sup>98</sup>. La chasteté et le célibat sont désormais abordés à travers des valeurs féminines positives et un sens communautaire plus affirmé<sup>99</sup>. « Le sérieux du travail réalisé, la valeur de la partie spirituelle et théologique ainsi que le souci de fidélité aux intentions de la fondatrice sont remarqués par les représentants du dicastère »<sup>100</sup>. Dans sa lettre de promulgation, sœur Hermance Baril affirme fièrement que le décret d'approbation confirme « l'authenticité évangélique des *Constitutions* »<sup>101</sup>.

#### 7.1.2 — Les constitutions de 1985, expression achevée de l'enracinement de Vatican II?

Dans l'essai de périodisation de la réception du concile chez les SNJM proposée dans le quatrième chapitre, la période allant de 1968 à 1985 est qualifiée de « réception soucieuse ». Ce souci d'intégrer correctement le corpus conciliaire dans la vie des SNJM passe par un long processus de réécriture des documents normatifs de la

<sup>95</sup> SCA SNJM, G03/G1/B2,5, Lettre de Mary Faith à Gertrude McLaughlin, 28 septembre 1982. Sur les trente-cinq citations des *Constitutions* de 1985, 14 diffèrent des *Constitutions* de 1973.

<sup>96</sup> SCA SNJM, G03,2/13,2, Lettre de la SCRIS à sœur Hermance Baril, 9 mai 1985.

<sup>97</sup> No 12 : « Nous donnons la priorité aux formes d'éducation plus directement rattachées à l'éducation de la foi : témoignage de la foi, initiation première à la foi, approfondissement de la vie de foi »; No 15 : « Nous conservons, dans la mesure du possible, nos œuvres traditionnelles d'éducation auprès des jeunes dans les écoles et nous demeurons ouvertes aux formes nouvelles d'éducation de la foi », dans *Constitutions et règles de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie*, Administration générale, Longueuil (Québec), 1985, p. 10 et 11.

<sup>98</sup> *Constitutions* (1985), nos. 14, 34 et 35, p. 11 et 28.

<sup>99</sup> *Ibid.*, nos. 22-27, p. 19-21.

<sup>100</sup> SCA SNJM, G03,2/8,4, Lettre de la SCRIS à sœur Hermance Baril, 20 mai 1983.

<sup>101</sup> Sœur Hermance Baril, s.n.j.m., « [Lettre de ]Promulgation », *Constitutions* (1985), p. VIII.

communauté. En juillet 1982, le 27<sup>e</sup> Chapitre général des SNJM adopte des *Constitutions* et *Règles* renouvelées. L'approbation finale de Rome n'est pas encore officielle, mais déjà, en prévision de l'achèvement de cette démarche, le Conseil général décide de proposer une période de réflexion d'après-chapitre axée sur l'intériorisation, par chaque sœur, du contenu des *Constitutions* renouvelées, sur la revitalisation de la vie communautaire et de la mission collective<sup>102</sup>. Pour y arriver, la congrégation désire littéralement passer au crible le nouveau texte afin d'y distinguer le charisme de fondation, la nature de la congrégation et l'assurance d'avoir intégré la théologie et les orientations conciliaires. De plus, les autorités veulent utiliser cette analyse comme instrument d'éducation pour la communauté, car un consensus sur les valeurs doit se construire<sup>103</sup>. Enfin, ce travail doit permettre au conseil général de mesurer l'actualisation des *Constitutions* chez les sœurs, dans les communautés locales et dans les provinces canoniques. D'un autre point de vue, une telle démarche permet aussi de mesurer la réception réelle du Concile au sein de la congrégation.

Les SNJM emploieront une méthodologie développée par Brian P. Hall au *Center for the Exploration of Values and Meaning* de l'Université Santa Clara aux États-Unis<sup>104</sup>. Ce sont les sœurs californiennes qui ont référé le chercheur au Conseil général des SNJM. De plus, les Missionnaires oblats de Marie-Immaculée qui continuent à fournir de nombreux aumôniers et des canonistes à la congrégation ont recouru de manière satisfaisante à ses services et l'ont accrédité auprès du généralat<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> SCA SNJM, G03/D13/C,3, *Parole libératrice: constitutions et règles des Sœurs des saints Noms de Jésus et de Marie*, Pierrefonds, Québec, 1983, 35 p.

<sup>103</sup> SCA SNJM, G03/D13/D,1, Procès-verbal du Comité des Constitutions et Règles, 12 novembre 1981.

<sup>104</sup> Brian P. Hall, *The Development of Consciousness. A Confluent Theory of Values*, New York, Paulist Press, 1976, 268 p; *Shepherds and Lovers. A Guide to Spiritual Leadership and Christian Ministry*, New York, Paulist Press, 1982, 75 p; Brian P. Hall et Benjamin Tonna, *God's Plan for Us: A Practical Strategy for Communal Discernment of Spirits*, New York, Paulist Press, 1980, 127 p; Brian P. Hall et Helen Thompson, *Leadership Through Values: Study of Personal and Organizational Development*, New York, Paulist Press, 1980, 111 p.

<sup>105</sup> SCA SNJM, G21.3/D1,3, *Value Study of Proposed Text of O.M.I. Constitutions and Rules*, Lafayette, California, 1980, 47 p.

La théorie de Hall part de l'hypothèse que toute vie est guidée et motivée par des valeurs. Les valeurs, par définition, sont les priorités majeures auxquelles les groupes ou les individus veulent se conformer et qui rehaussent la vie d'une façon créatrice. Ces valeurs sont « des dons et des occasions rendus disponibles par l'Esprit et manifestés par des personnes et par la communauté »<sup>106</sup>. Par ailleurs, toujours selon l'auteur, la vie est une évolution et par conséquent les priorités sont modifiées, changées, ce qui fait que les individus ou les groupes, comme les congrégations religieuses, vivent des valeurs différentes à mesure qu'ils avancent à travers leur cycle de vie. Les valeurs essentielles demeurent les mêmes, mais leurs qualités sont modifiées. Cette hypothèse de base a conduit à l'élaboration d'une séquence de croissance en huit stades. Chaque stade décrit un niveau de maturité humaine et spirituelle et indique les valeurs et les compétences nécessaires pour une croissance additionnelle<sup>107</sup>. C'est donc à l'aide de cette méthodologie que les autorités des SNJM désirent vérifier le travail effectué sur leurs *Constitutions* et *Règles*, leur intégration chez les religieuses et construire un plan d'action quinquennal d'intégration de leurs efforts dans les domaines de l'apostolat, de la vie communautaire et de la formation continue<sup>108</sup>.

En juin 1982, des représentantes des SNJM rencontrent Brian P. Hall et ses collaborateurs<sup>109</sup>. D'emblée, la réunion permet à tous de se mettre au diapason. Hall comprend parfaitement l'enjeu religieux de la démarche des SNJM, car il possède cette sensibilité liée à sa formation de pasteur et de théologien épiscopalien. Il conçoit que le texte doit sortir du juridisme traditionnel et de l'approche normative qui a

<sup>106</sup> Sœur Monique Thériault, s.n.j.m. et sœur Mary Pat LeRoy, s.n.j.m., *Parole libératrice*, p. 1.

<sup>107</sup> Voir les annexes IV et V.

<sup>108</sup> Comme le soulignait sœur Monique Thériault dans un document remis au Conseil général: « Nous désirons assurer et promouvoir l'efficacité de notre apostolat grâce à des programmes qui nous aideront dans notre croissance personnelle aussi bien que communautaire aussi bien comme congrégation que dans nos services d'éducation. Ces efforts devraient nous permettre de contribuer au renouveau dans l'Église et dans le monde », *Parole libératrice*, p. 2.

<sup>109</sup> SCA SNJM, G21,3/D1,22, Procès-verbal de la réunion du Comité sur les constitutions, 8-9 juin 1982.

longtemps caractérisé la *regula* des congrégations religieuses féminines. L'autre dimension à ne pas négliger se situe dans l'identification des traces de l'esprit du Concile à travers les *Constitutions*. Hall n'est pas étranger aux documents conciliaires. Il a embrassé avec enthousiasme l'ouverture œcuménique de Vatican II; il travaille d'ailleurs depuis des années avec Benjamin Tonna, un prêtre catholique maltais avec qui il a coécrit un de ses livres et avec lequel il concélébre régulièrement l'office divin dans cet esprit d'ouverture.

Hall et les SNJM s'entendent facilement sur certains présupposés théoriques concernant la relation entre les valeurs et les *Constitutions*. On part du principe qu'un document fondamental comme les *Constitutions* possède en soi un système de valeurs complet et cohérent. Ces valeurs sont connues, partagées et développées par tous les membres de la congrégation, mais à des rythmes et à des périodes différentes pour chaque individu. Selon Brian P. Hall, les valeurs se divisent en trois sous-groupes. Les valeurs-actes forment les bases du système de valeurs. Elles sont présentes depuis l'enfance, mais aussi solidement ancrées dans l'institution. Elles représentent l'identité et la vie des individus et des institutions. Les valeurs-choix sont les valeurs développées par les individus et les institutions. Elles se greffent aux premières, les altèrent le plus souvent et s'intériorisent par le moyen du développement de compétences. Les valeurs-visions sont les valeurs avec lesquelles les individus et les institutions ont le moins d'expérience. Elles sont de l'ordre de l'aspiration<sup>110</sup>. L'analyse des valeurs présentes dans les *Constitutions* part aussi d'une série de principes consensuels dans le groupe de travail : « Les *Constitutions* ne doivent pas être seulement lues, mais priées; un manque de clarté dans les constitutions amène un manque de clarté dans l'agir; elles reflètent le charisme de fondation; elles s'accordent avec un style de vie évangélique »<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*



La démarche de l'étude s'étend d'octobre 1982 à janvier 1983. Deux religieuses, sœur Monique Thériault et sœur Mary Pat LeRoy, sont mandatées pour analyser les *Constitutions*, pour produire un rapport complet et pour assurer la formation continue auprès des SNJM. L'analyse des *Constitutions* par chapitre fait ressortir une série de tendances au sein de la congrégation ainsi que la présence d'éléments inspirés par le concile. Ainsi, les valeurs préconisées dans le chapitre sur la spiritualité des *Constitutions* semblent indiquer un désir d'intégrer pleinement ces valeurs dans tous les secteurs de la vie des SNJM, avec un accent important sur la liturgie et l'eucharistie<sup>112</sup>. Bien sûr, avec l'apparition de nouvelles formes d'apostolat, il n'est pas toujours facile de les faire baigner d'un esprit religieux<sup>113</sup>. Les priorités établies dans les valeurs de la spiritualité produisent une dialectique montrant la congrégation en marche vers une nouvelle vision qui s'incarne dans le concept des « Noms de Jésus et de Marie ». En effet, les saints noms sont à la fois « présence » comme source d'inspiration, de modèle à suivre, mais aussi de « demeure », d'ancrage et de point de départ. Ce concept rejoint largement la vision conciliaire de la « *sequela Christi* » et de l'Église, « corps du Christ »<sup>114</sup>.

Sur le plan de la mission, les textes conciliaires affirment la primauté de la personne, de sa dignité et de son libre arbitre<sup>115</sup>. Toutefois, l'appel individuel ne doit pas faire oublier la mission collective. En ce sens, les nouvelles *Constitutions* interpellent les SNJM à « faire une »<sup>116</sup>. Cette nouvelle communion fraternelle se réalise dans une entraide mutuelle, selon la diversité des dons reçus<sup>117</sup>. Les deux analystes sont conscientes « que la définition et la compréhension commune de cette valeur de

---

<sup>112</sup> DPC, no 6.

<sup>113</sup> DPC, no 8.

<sup>114</sup> LG, Chapitre I, « Le mystère de l'Église » no 7 et Chapitre VII, « L'Église en marche », no 48; DPC, no 5.

<sup>115</sup> GS, Chapitre IV, « Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps », no 41, §2.

<sup>116</sup> GS, chapitre 2, « La communauté humaine », no 32, § 3.

<sup>117</sup> LG, Chapitre IV, « L'Église en marche », no 4; GS, chapitre 2, « La communauté humaine », no 32, §4.

service restent à faire pour les SNJM, dans l'optique de la redéfinition de l'œuvre d'éducation et de la prise en compte de la notion de justice sociale. Ce dernier courant qui se développe en vie religieuse et à l'intérieur de la congrégation témoigne d'un « appel à un engagement concret à la promotion de la justice » et un désir d'y répondre<sup>118</sup>. Les formes, les effectifs capables de s'y consacrer et son rattachement à la mission apostolique de la congrégation restent à définir.

Cela étant, les deux rédactrices perçoivent le changement fondamental de l'axe de la vie religieuse des SNJM. Avant le concile, la théologie de la vie religieuse était basée sur la fuite du monde. Depuis Vatican II, la présence au monde est la nouvelle règle<sup>119</sup>. D'autre part, elles soulignent que les sœurs formées autour des années 1960 ou après le Concile, au moment où la vie religieuse avait déjà commencé à changer, incarnent d'une manière différente la vie religieuse. Ce qui émerge ce sont de nouveaux modèles, de nouvelles perceptions; rien ne peut arrêter ce mouvement. Les deux sœurs conviennent que les SNJM sont à un point où elles doivent articuler une vision de leur spiritualité de manière à donner à leur action dans le domaine social une couleur propre et rendre crédible leur vie consacrée. Ainsi, en développant une compréhension intégrée, les SNJM sont à même de bonifier leur vie communautaire, car elle influe directement sur la qualité de la vie apostolique et spirituelle<sup>120</sup>.

Les deux analystes se penchent, par la suite, sur les trois conseils évangéliques. Parmi les vœux, celui de chasteté est central parce qu'il réfère à l'identité personnelle et collective des SNJM. La citation biblique qui lance le chapitre est d'ailleurs la même que dans *Perfectæ caritatis*<sup>121</sup>. Pour les sœurs Thériault et LeRoy, l'enjeu de la section a été d'exprimer l'unité intérieure recherchée entre la dimension féminine et

<sup>118</sup> GS, « Avant-propos », no 1; chapitre II, « La communauté humaine », nos. 29-32.

<sup>119</sup> AG, no 40.

<sup>120</sup> DPC, no 15.

<sup>121</sup> DPC, no 12, note *infra* 22 : Mt 19, 12. Le verset 11 est aussi présent dans les *Constitutions* de 1985.

religieuse et la dimension proprement positive d'une consécration totale<sup>122</sup>. En ce qui a trait au vœu d'obéissance, le texte constitutionnel appelle au développement d'un style de leadership plus collégial<sup>123</sup>. Cette collaboration devient possible à travers la qualité de la vie communautaire et du discernement de groupe. Une obéissance mieux comprise, mieux vécue et participative permet à toutes d'envisager la mission de manière créative. Quant au vœu de pauvreté, il exprime aussi un désir de suivre le Christ dans un dépouillement individuel et collectif renouvelé<sup>124</sup> qui n'est pas sans faire table rase d'un certain triomphalisme romain. Néanmoins, les religieuses soulignent un manque d'orientation dans les documents et une tension évidente entre la sécurité et la justice. De même, la solidarité exprimée avec ceux qui souffrent de l'injustice doit trouver sa solution dans une libération incluant le plein développement de leur humanité par l'éducation.

Sur le plan du leadership dans la congrégation, sœur Thériault et sœur LeRoy notent une évolution notable de la définition de l'autorité et l'ouverture de l'ensemble des structures de gouvernement à une plus grande subsidiarité, collégialité et coresponsabilité. Le rappel de l'autorité de la structure ecclésiale passe à travers l'image de l'obéissance du Christ à son Père<sup>125</sup> et de l'importance de cet engagement au sein de la congrégation<sup>126</sup>. De l'autre côté, l'autorité ne peut plus s'exercer de manière aussi unilatérale qu'avant Vatican II. Elle doit se faire dans une perspective de service empreint d'amour<sup>127</sup>. Ceci exige éducation et entraînement des dirigeantes qui, à leur tour, pourront créer avec d'autres, de nouvelles structures de gouvernement. Le développement dans les domaines d'obéissance et leadership est donc une clé de la croissance de la congrégation. C'est d'autant plus vrai qu'une

<sup>122</sup> Du côté de la règle (R.11 et R.12), les rédactrices n'ont pas opté pour les interdits ni les mises en garde présents dans les deux derniers paragraphes du no 12 du DPC.

<sup>123</sup> DPC, no 15.

<sup>124</sup> DPC, no 13.

<sup>125</sup> LG, chapitre VI, « L'Église », no 45.

<sup>126</sup> *Constitutions* (1985), no 38, p. 33.

<sup>127</sup> DPC, no 14.

grande partie des énergies d'adaptation ont été consacrées à maintenir le système et la structure de plausibilité de l'intérieur. Cette exigence aussi bien que l'exercice d'un leadership de style collaboratif ont été sources de tensions pour les religieuses en position d'autorité. Par conséquent, il y a nécessité « que la congrégation fournisse à ses leaders un bon système de support de façon à dynamiser ces personnes et à promouvoir leur croissance jusqu'au niveau du style de serviteur »<sup>128</sup>.

Dans leur bilan final, les sœurs Thériault et LeRoy remarquent que rien n'est définitivement acquis. Le futur appelle à créer de nouvelles formes institutionnelles qui favoriseront encore plus la croissance personnelle de chaque sœur et la poursuite de la mission collective des SNJM<sup>129</sup>, dans l'Église<sup>130</sup>. À ce chapitre, les deux auteures suggèrent un renforcement de l'ecclésiologie mise de l'avant dans *Lumen gentium* afin que chaque religieuse se donne les moyens de formation théologique dans le sens d'une vision renouvelée de l'Église. Les deux SNJM affirment que la congrégation « possède un bon potentiel d'habiletés interpersonnelles pour arriver, par le partage de la foi, à une compréhension commune minimale et intégrée des valeurs communes et des enseignements [conciliaires] de l'Église »<sup>131</sup>. Le défi sera d'exploiter la créativité des religieuses, de développer de nouvelles habiletés et de libérer la dimension prophétique de la mission.

Ce bilan interne de l'intégration des enseignements conciliaires dans les documents officiels de la congrégation est aussi reconnu à l'externe. En septembre 1984, à Spokane, Washington, le Conseil général ainsi que toutes les supérieures provinciales dressent un bilan de l'approfondissement des *Constitutions*. La deuxième mouture a déjà été envoyée à Rome. Le jésuite Charles Skok y constate l'expression d'une

<sup>128</sup> Thériault et LeRoy, *Parole libératrice*, p. 32.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> LG, Chapitre 1, « L'Église », chapitre 3 à 7.

<sup>131</sup> Thériault et LeRoy, *Paroles libératrice*, p. 31.



ecclésiologie mature et solide, telle qu'exprimée dans Vatican II<sup>132</sup>. Un autre commentateur, le franciscain Laurent Boisvert, y voit l'aboutissement d'une démarche de prise en main sérieuse qui n'a pas fait l'économie de sacrifices et d'une véritable plongée spirituelle.

L'approbation des *Constitutions* de 1985 marque indéniablement un jalon important de la réception du concile Vatican II. À la fois entreprise collective d'un groupe de femmes à travers le processus des Chapitres généraux, mais aussi fruit du travail de certaines rédactrices, on perçoit un souci constant de référer au corpus conciliaire, mais aussi, contrairement aux moutures précédentes, de s'en détacher plus systématiquement dans la formulation. En ce sens, l'analyse sociologique des valeurs opérée entre 1982 et 1983 permet de relever qu'une véritable herméneutique des textes a été faite et qu'il s'agit d'une médiation supplémentaire pour la réception du concile Vatican II chez les SNJM. L'angle interprétatif de Hall dénote une maturation du texte constitutionnel sur le plan ecclésiologique ainsi qu'une lucidité réelle de ces religieuses face aux enjeux apostoliques et communautaires futurs. Tout cela, toutefois, aurait pu être balayé par la structure ecclésiale, particulièrement le dicastère pour les religieux et les instituts laïcs. Les SNJM ont su négocier, pas à pas, avec les autorités, les modifications nécessaires, sans jamais sacrifier l'esprit à la lettre. Les réformes constitutionnelles se sont montrées fidèles aux orientations du concile, particulièrement au décret *Perfectae caritatis*. Les SNJM ne sont pas tombées dans une réception purement pratique<sup>133</sup> : elles se sont approprié les textes, elles ont réformé leurs institutions et elles ont rénové leurs mentalités de manière coresponsable. Elles ont réinventé leur congrégation, malgré un contexte socioculturel en transformation et une situation interne marquée par de nombreux départs ainsi que par des incertitudes. Enfin, elles ont su délibérer en Église et négocier, avec les autorités magistérielles, leur nouvelle identité. Pour certaines, cette

<sup>132</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Hermance Baril, s.n.j.m., 27 février 1985.

<sup>133</sup> Routhier, *La réception d'un concile*, p. 84-86.

réussite découlait d'un travail collectif marqué par le souffle de l'Esprit et l'inspiration de la fondatrice<sup>134</sup>.

## 7.2 — Le renouvellement spirituel

### 7.2.1 — *Le retour au charisme de la fondatrice : le délicat combat entre le réel et le construit.*

Dès sa publication en 1965, *Perfectæ caritatis* mentionne que la rénovation adaptée de la vie religieuse doit s'appuyer sur un retour continu aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des congrégations religieuses. Le texte souligne aussi l'importance de maintenir « fidèle l'esprit des fondateurs et leurs intentions spécifiques de même que les saines traditions, l'ensemble constituant le patrimoine de chaque Institut »<sup>135</sup>. Ce passage du décret provoque une relecture de la vie et des intentions apostoliques de la figure fondatrice dans toutes les congrégations religieuses.

Cette réappropriation à la fois historique et théologique ne sera toutefois pas toujours aisée à faire pour les congrégations religieuses, car dans certains cas, la fondation découlait d'un besoin social dans une paroisse<sup>136</sup> ou d'une scission entre une communauté mère et ses fondations diocésaines<sup>137</sup>. Dans d'autres cas, la recherche compromet une certaine tradition hagiographique en remettant à l'avant-plan des

<sup>134</sup> *The Unbroken charism of Education of the Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary, 1843-2003*, Spokane, Earn Brothers, SSNJM Cultural education Fund, 2003, 95 p.

<sup>135</sup> DPC, no 2b.

<sup>136</sup> La congrégation des Sœurs de Notre-Dame du Perpétuel Secours passe à travers un débat douloureux sur la question du rôle primat de Virginie Fournier et de l'abbé Rousseau. Voir Guillemette, *Un tournant à risque*, p. 304.

<sup>137</sup> Les débats sur les rôles respectifs de Marguerite d'Youville et des fondatrices des branches d'Ottawa, de Saint-Hyacinthe et de Québec des Sœurs de la Charité (Sœurs Grises) sont particulièrement éloquents. Voir Hudson, *The Quiet Revolutionaries*, p. XIV.; Lamirande, *Elisabeth Bruyère*, p. 88 et *supra*; Voisine et Ward, *Histoire des Sœurs de la Charité de Québec*, tome 1, p. 83 et *supra*.

tensions entre le clergé et les femmes, les incertitudes vocationnelles de certaines fondatrices<sup>138</sup>, la déposition ou l'expulsion de certaines d'entre elles par l'épiscopat<sup>139</sup>.

Chez les SNJM, la question ne provoque pas de crise. La fondatrice, bien soutenue par l'évêque Bourget, a mené la communauté jusqu'à son décès à 38 ans<sup>140</sup>. Morte jeune, son image s'est en quelque sorte figée dans une posture qui servait à la fois les intérêts de l'Église montréalaise et ceux de la congrégation. En effet, Mère Marie-Rose est restée en communion avec la hiérarchie et elle s'est consacrée à « l'éducation soignée des filles »<sup>141</sup>, ce qui respectait à l'époque les orientations genrées de la société qui voulaient en faire surtout des épouses et des mères modèles. De plus, sa mort en fonction et dans la fleur de l'âge l'associe au don total du Christ, un modèle de sacrifice fait dans l'humilité et l'obéissance<sup>142</sup>. Du côté des SNJM, l'attachement sincère à la fondatrice trouve son explication dans la définition de leur propre identité et dans la reproduction d'un modèle que l'on veut répandre dans le champ religieux et apostolique. On construit donc à partir de la personne de Mère Marie-Rose une représentation sociale et spirituelle des SNJM, un archétype aux fins internes et externes de la congrégation. L'exemple du tableau commandé au peintre Théophile Hamel à la veille du décès de la fondatrice est particulièrement éloquent (photo 7.1). L'œuvre de 1849 transmet le « reflet de sa physionomie aux générations

<sup>138</sup> Voir le cas d'Ida Lafricain chez les Missionnaires oblates du Sacré-Cœur et de Marie-Immaculée dans Bruno-Jofré, *Vision and Mission*, p. 14.

<sup>139</sup> Marita-Constance Supan, i.h.m., « Dangerous Memory. Mother M. Theresa Maxis Duchemin and the Michigan Congregation of the Sisters, IHM », dans *Sisters, Servants of the Immaculate Heart of Mary, Building Sisterhood*, p. 31-67. Au Québec, les cas sont légions au Québec. Mentionnons celui d'Esther Blondin chez les Sœurs de Sainte-Anne. Voir Collectif Clio, *Histoire des femmes au Québec*, p. 238.

<sup>140</sup> Comme nous l'écrivions dans le deuxième chapitre, celle qui succède à Mère Marie-Rose, Mère Véronique-du-Crucifix, est déposée après sept ans de généralat par Mgr Bourget.

<sup>141</sup> Duval, *Par le chemin du roi*, p. 273.

<sup>142</sup> Propos de Mgr Bourget rapportés dans Duchaussois, *Rose du Canada*, p. 293.

futures »<sup>143</sup>, mais il offre surtout un prototype de l'attitude professionnelle attendue d'une religieuse enseignante<sup>144</sup> ainsi qu'une catéchèse d'une foi bien incarnée<sup>145</sup>.

Dès les années 1920, une procédure de béatification s'amorce auprès des autorités diocésaines, puis romaines<sup>146</sup>. Ce travail sur les vertus, les paroles et les actions de la fondatrice s'accompagne d'une lecture croisée des témoignages de Mgr Bourget, de ceux de ses directeurs spirituels, de ses compagnes de vie et de tout autre témoin de l'époque. Toutefois, cette démarche n'est pas à la source du renouveau des SNJM. Certes, elle s'inscrit dans un désir de la congrégation de partager avec le monde chrétien une figure majeure, mais cela passe par une mécanique contrôlée par le Magistère. Comme structure d'encadrement, l'Église prescrit des étapes à respecter. De plus, les postulateurs de la cause sont des religieux masculins, plus ou moins imposés à la congrégation. La cause de la fondatrice se retrouve ainsi en dehors des mains des SNJM. Il faut donc bien distinguer cette procédure des exigences de renouveau imposé par les textes conciliaires et le processus de réappropriation fait par et pour les SNJM. Le retour vers Mère Marie-Rose ouvrira un champ interprétatif inédit que les religieuses contrôleront.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>144</sup> « Elle se tenait droite, son air était imposant, mélangé de dignité et de modestie, ses manières gracieuses », *Ibid.*, p. 289.

<sup>145</sup> « Toute son attitude marquait que son âme se tournait constamment vers le ciel », *Ibid.*

<sup>146</sup> C'est en 1926, lors du XV<sup>e</sup> Chapitre général, que la décision est prise. Voir Duval, *Sur le chemin du roi*, p. 390.



**Photo 7. 1 : Portrait de Mère Marie-Rose par Théophile Hamel**



Source : SCA SNJM

La congrégation avait publié en 1961 certains écrits de la fondatrice, entre autres pour offrir aux sœurs un matériel de réflexions spirituelles<sup>147</sup>. Il faut attendre le premier Chapitre général postconciliaire pour voir des tentatives interprétatives autour de la pensée de la fondatrice. Ces premières ébauches se font à tâtonnement et sont l'occasion d'enflures verbales et de projections interprétatives. Ainsi, lors du Chapitre général de 1967-1968, une religieuse affirme que « Mère Marie-Rose ne serait aucunement dépaylée dans l'Église postconciliaire »<sup>148</sup>. Il lui serait même facile de discerner clairement la volonté de Dieu dans les bouleversements actuels. L'auteure appelle les SNJM à imiter la soumission de la fondatrice aux indications des supérieures légitimes : « Mère Marie-Rose obéissait et sa foi ne vacillait pas, pas plus en 1968 qu'en 1848 »<sup>149</sup>. Ce type d'analyse anachronique est toutefois rare, mais il

<sup>147</sup> *Extraits des lettres de Mère Marie-Rose*, Maison-mère, Outremont, 1961, 61 p.

<sup>148</sup> SCA SNJM, 24<sup>e</sup> Chapitre général, Mère Marie-Rose dans le monde de ce temps, p. 1.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 2.

incite le généralat à asseoir les recherches sur des assises historiques et théologiques sérieuses<sup>150</sup>.

Lors du 25<sup>e</sup> Chapitre général, un projet intitulé *Profil Marie-Rose* voit le jour<sup>151</sup>, mais c'est durant la période intercapitulaire de 1972-1976, qu'un véritable travail de fond se fait sous la responsabilité de sœur Monique Thériault. Ce travail bénéficie aussi des avancées théologiques du concept de charisme depuis la publication de l'exhortation apostolique *Evangelica testificatio* en 1971. Lors du 26<sup>e</sup> Chapitre général, elle propose une première réflexion sur la fondatrice construite à partir d'une série de questions fondamentales<sup>152</sup>. Ainsi, elle s'interroge sur les conséquences de la brièveté de sa direction à la tête des SNJM :

En ayant passé moins de six ans à l'intérieur de la congrégation, un temps aussi court lui a-t-il permis de cristalliser toutes ses intuitions? D'imprégner la congrégation de son esprit? D'assurer la pérennité de cet esprit jusqu'à aujourd'hui?<sup>153</sup>

Elle questionne aussi la connaissance réelle des SNJM de sa spiritualité et le sens qu'elle donnait à l'apostolat de l'éducation. Cette manière directe d'aborder la cohérence et l'impact de la contribution de la fondatrice dans le temps est novatrice à plusieurs égards. D'abord, elle sort du cadre de l'hagiographie traditionnelle de la prédestination de son œuvre et des images surannées de sa vie et de sa mort<sup>154</sup>. D'autre part, elle cherche à comprendre si la fondation de l'œuvre et son développement subséquent ont été voulus par l'Esprit ou simplement créés par les

<sup>150</sup> SCA SNJM, G03/A1,24. 238, Actes et délibérations de 1967-1971, réflexion sur le Service des archives et de la recherche, 2 juillet 1968.

<sup>151</sup> SCA SNJM, Profil Marie-Rose, 1971.

<sup>152</sup> SCA SNJM, Sœur Monique Thériault, s.n.j.m., *Mère Marie-Rose. Intuition initiale*, mars 1976, 9 p.

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> « Parce que Mère Marie-Rose avait été humble, son sépulcre allait être glorieux »; « Ce brevet de glorification, elle l'a conquis déjà, car son œuvre s'est propagée »; « Cette âme si pure et plus belle que la rose, répandait une odeur si suave que le céleste Époux voulut lui dire, au jour de sa mort : Rose de mon cœur soyez mon épouse. », dans Duchaussois, *Rose du Canada*, p. 293 et 295.

circonstances de l'époque. Enfin, elle cherche à circonscrire les aspects spirituels du don reçu, ce qui correspond à l'identification du charisme initial ou de fondation.

Ce premier travail est suivi d'un second, qui plonge dans les sources de l'époque<sup>155</sup>. Sœur Thériault les parcourt afin d'identifier le processus de rassemblement du noyau initial de la congrégation, le projet de vie évangélique, la profession des trois vœux, les angles privilégiés dans l'apostolat, la spiritualité, les manifestations extérieures de la foi ainsi que le but particulier qui constitue la raison d'être du groupe. Comme le fait remarquer sœur Thériault, le danger qui guette la congrégation est de redécouvrir ses racines historiques sans en explorer les liens théologiques. Il y a nécessité de considérer l'histoire de la congrégation dans son ensemble, d'y trouver une poussée vitale et en même temps, de l'insuffler dans des formes apostoliques adaptées. Il faut donc circonscrire l'intuition initiale et l'inclure dans un nouvel énoncé de mission qui maintiendra ainsi la plausibilité de la communauté. Les SNJM doivent donc comprendre que le charisme est une réalité vivante qui affecte la structure de l'institut religieux et qui la confronte à sa croissance, son déclin, son repositionnement ou sa désintégration<sup>156</sup>.

Le partage sur les sources d'époque impressionne les capitulantes. Certes, la pensée et les écrits de la fondatrice n'avaient jamais été mis au rencart. Toutefois, avec le temps, il s'était fait une sélection de quelques formules fortes au détriment de l'approfondissement du reste. Prises hors de leur contexte d'époque, ces petites *logias* reformulées ou adaptées n'offraient plus guère qu'une vision partielle de la pensée ou de l'agir d'Eulalie Durocher. Le travail de sœur Thériault offre donc l'occasion aux capitulantes de vivre une expérience collective d'incarnation de l'esprit de la

<sup>155</sup> Monique Thériault, s.n.j.m., *Charisme de mère Marie-Rose, charisme de la congrégation. Références tirées de nos documents d'archives*, Juillet 1976, 6 p.

<sup>156</sup> Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, p. 313-319; Guillemette, *Un tournant à risque*, p. 14-45.

fondatrice<sup>157</sup> et de se situer précisément « dans le type de dons de soi au seigneur »<sup>158</sup> qu'elle voulait. Fortes des explications de la spécialiste et de l'analyse de soixante-douze recommandations produites sur ce sujet, le 26<sup>e</sup> Chapitre général officialise une expression renouvelée du charisme<sup>159</sup>.

L'adoption du charisme en 1976 marque donc une étape dans la rénovation de la congrégation. S'il est facile d'officialiser un charisme collectif, l'hétérogénéité des membres est loin d'en garantir l'intégration individuelle. La congrégation prend le parti de produire elle-même les outils nécessaires à une médiation interprétative du charisme. Ainsi, sœur Thériault continue à parcourir les maisons de sa communauté afin d'initier ses consœurs. Le Chapitre général commande aussi une nouvelle biographie de Mère Marie-Rose à sœur Germaine Duval<sup>160</sup>. Enfin, sœur Jacqueline Beudet est mandatée pour développer un projet communautaire d'après-chapitre sur l'approfondissement du charisme de la fondatrice, du charisme de fondation et celui de la vie consacrée<sup>161</sup>. À travers ce travail, sœur Beudet veut amener les religieuses à approfondir leur connaissance de la fondatrice, à interioriser une spiritualité renouvelée des noms de Jésus et de Marie et à perpétuer une incarnation féminine du charisme, sur le plan individuel et communautaire, dans des formes apostoliques renouvelées.

<sup>157</sup> Jacqueline Beudet déclarait à la suite de cette prise de contact : « les 132 années qui nous séparaient d'elle dans le temps sont tout à coup évanouies : elle était vivante en nous ». SCA SNJM P17/C9,1, Lettre de sœur Jacqueline Beudet à sœur Anne-Marie Léveillé, 13 septembre 1976. Les études du genre, la théologie féministe et l'histoire des femmes pratiquées dans les pays anglo-saxons utilisent le concept *embodiment* pour signifier la notion d'une expérience incarnée. Le terme anglais se distingue du français par l'accentuation faite sur la notion de contrôle du corps ou de « vécu dans la chair ». Pour un exemple propre aux religieuses, voir Rebecca J. Lester, *Jesus in Our Wombs. Embodying Modernity in a Mexican Convent*, Berkeley, University of California Press, 2005, 344 p.

<sup>158</sup> Jean-Marie Roger Tillard, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, 1974, p. 88.

<sup>159</sup> SCA SNJM, G02.26/B,2, Compilation des propositions acceptées par le XXVI<sup>e</sup> Chapitre général, 3 août 1976. Dans les Actes du Chapitre général, cette première formulation du charisme correspond, à peu de choses près, au no 3 des *Constitutions* de 1985 (voir l'annexe VI de cette thèse).

<sup>160</sup> Duval, *Par le chemin du roi, une femme est venue*.

<sup>161</sup> SCA SNJM, P17/C1, 9, Projet communautaire après-chapitre, 13 septembre 1976.



Le travail théorique d'interprétation du charisme effectué par sœur Beaudet passe à travers différents paradigmes socioculturels (la question des femmes et de la situation sociale ambiante), historiques (l'œuvre d'éducation des SNJM, les sources et témoignages de la fondatrice) et théologiques (textes conciliaires, constitutions, textes du Magistère, textes bibliques, travaux de théologiens). Dès septembre 1977, elle lance le projet devant un comité interprovincial. Pour elle, il ne s'agit pas seulement de présenter une théorie du charisme, mais d'essayer de donner l'esprit dans lequel cette proposition a été conçue. En clarifiant les enjeux et les aspects constitutifs des différentes formes du charisme, elle désire le faire accepter et porter de manière dynamique par chaque religieuse.

Pour sœur Beaudet, la lecture du charisme de fondation replonge les SNJM dans l'intuition première d'Eulalie Durocher, qui était de collaborer à la mission éducative de l'Église par l'éducation chrétienne, surtout celle de la foi. Ce témoignage de foi passe par des modalités variées et adaptées au public visé. Les SNJM sont appelées individuellement et communautairement à le faire. Or, depuis trop longtemps, ce travail s'est effectué de manière routinière, dans le cadre sécurisé des couvents et des pensionnats. Afin de contribuer au plein développement de la personne humaine et de rendre signifiant pour elle le Salut de Jésus-Christ, les SNJM doivent parler au cœur et à la tête de tous, plus particulièrement de ceux qui sont dans une pauvreté matérielle, spirituelle ou intellectuelle. S'appuyant sur *Evangelica testificatio*, sœur Beaudet rappelle aussi que les SNJM côtoient « un nouveau type d'homme qui ne croit pas avoir besoin de rédemption, de témoigner dans la prière et dans l'action de la force de la Bonne nouvelle d'amour, de justice et de paix »<sup>162</sup>. La mission éducative de l'Église consiste à révéler Jésus-Christ et son Évangile à ceux qui ne les connaissent pas. Cette proposition sur l'éducation de la foi est donc toute centrée sur

---

<sup>162</sup> *Ibid.*

le charisme. Elle en découle directement, mais elle se colore aussi des traits propres aux saints noms.

Comme le rappelait une théologienne de la congrégation, le nom s'identifie avec l'être et la mission de la personne. C'est Jésus et Marie qu'il faut connaître, approfondir et aimer comme ils se présentent dans le Nouveau Testament<sup>163</sup>. Contrairement à d'autres congrégations religieuses dont le nom évoque facilement celui du fondateur ou de la fondatrice (Clarisses, Dominicains, Bénédictins, Franciscains, Brigittines, etc.), la congrégation des SNJM porte un nom qui ne permet pas de faire un lien direct avec Mère Marie-Rose. Il ne se simplifie pas facilement non plus (Jésuites pour Compagnie de Jésus). Enfin, il prête parfois à confusion et on le mêle avec celui d'autres congrégations<sup>164</sup>. Dans le cadre de la redéfinition du charisme, les SNJM restaurent leur identité religieuse à partir de la charge symbolique des noms de Jésus et de Marie. Comme l'évoque sœur Beudet, les deux appellations ouvrent la voie à une spiritualité du nom. Elle la présente comme une « réalité essentiellement intentionnelle, saisie dans la foi, au service de la foi et transcendée constamment par l'Esprit qui en use »<sup>165</sup>. L'évocation du nom du Christ n'est pas un simple retour aux sources motivé par une volonté de réactivation d'un rapport émotionnel vécu par la fondatrice<sup>166</sup>. Dans le souffle de l'inspiration du corpus conciliaire, l'invocation chrétienne du nom du Seigneur signifie « la vie intégrale de l'Église, la communauté messianique et l'union de ses membres au sein de son corps »<sup>167</sup>. Ce nom est aussi porteur d'une « valeur éthique, car il évoque la quête de justice obtenue par la foi »<sup>168</sup>. Il témoigne aussi de la valeur eschatologique

<sup>163</sup> SCA SNJM, P17/C1, 9, Sœur Gertrude McLaughlin citée dans la lettre de sœur Jacqueline Beudet à sœur Anne-Marie Léveillé, 28 novembre 1976.

<sup>164</sup> Les religieuses de Jésus-Marie fondées par Claudine Thévenet et présentes à Sillery au Québec.

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> Duval, *Sur le chemin du roi*, p. 332.

<sup>167</sup> SCA SNJM, P17/C1, 9, Projet communautaire après chapitre 1976. Mémo, novembre 1976.

<sup>168</sup> *Ibid.*

de son retour et de la vie éternelle. Enfin, il possède une valeur liturgique, car il est au cœur du Mystère de la messe par sa vie, sa passion ainsi que de sa résurrection.

Sœur Beaudet explique aussi l'importance du nom de Marie, la Mère de Dieu. Depuis les origines, les SNJM évoquent Marie simultanément à celui du Christ. Les religieuses lui sont attachées et consacrées, la prient et l'invoquent sous différents vocables, mais elles ne pratiquent pas une mariologie spéculative<sup>169</sup> ou des dévotions qui la placent à l'égale du Christ. Sur ce point, elles sont demeurées éloignées des débats sur son rôle de corédemptrice ou de médiatrice<sup>170</sup>. Les SNJM la perçoivent comme une « choisie, une fidèle et une collaboratrice »<sup>171</sup>. Les Chapitres généraux postconciliaires de 1967-1968 et de 1971-1972 n'ont pas surchargé son nom de nouvelles fonctions et les *Constitutions* la mentionnent sobrement. Elles inscrivent leur compréhension en parfaite harmonie avec le Concile en la situant « dans le mystère du Christ et de l'Église »<sup>172</sup>. Elle est donc la femme humble qui a assumé la maternité de l'homme-Dieu; une femme disponible à un appel inouï, une personnalité pleine d'amour et d'audace comme la fondatrice. Marie représente donc, aux côtés de la fondatrice, un idéal féminin dont il faut approfondir les dons.

Enfin, sœur Beaudet offre une lecture de la dimension communautaire du charisme. Les SNJM forment un regroupement prophétique de femmes librement associées les unes aux autres<sup>173</sup>. Elles sont toujours des éducatrices dans le sens large du terme;

<sup>169</sup> La place et le rôle de Marie au sein de l'Église préconciliaire fait l'objet de débats. Certains théologiens réclamaient l'ajout de nouvelles définitions dogmatiques. Le concile Vatican II a écarté cette possibilité au grand dam d'une frange traditionaliste des croyants. Ces querelles persistaient au moment des événements décrits dans cette thèse. Voir Dominique Cerberaud, *Marie, un parcours dogmatique*, Paris, Cerf, 2003, 370 p.; Bernard Sesboüe, *Marie, ce que dit la foi*, Paris, Bayard, 2004, 106 p.

<sup>170</sup> Komonchak, « Vers une ecclésiologie de communion » et Luis Antonio G. Tagle, « La "semaine noire" de Vatican II », HCVII/IV, p. 73-84 et 544-546.

<sup>171</sup> SCA SNJM, P17/C1, 9, Dossier nom de Jésus et de Marie, 1977.

<sup>172</sup> LG, chapitre 7.

<sup>173</sup> SCA SNJM, P17/C1, 9, Dossier nom de Jésus et de Marie, 1977.

toutefois, leur visée fondamentale n'est pas d'enseigner la chimie ou le français, mais d'annoncer le don d'amour de Dieu dans un monde qui semble ne pas en avoir besoin. Voilà le projet de vie des SNJM. Comme groupe de vie, les SNJM partagent une unité à travers leur baptême et leur consécration, elles témoignent ce message radical dans la société et elles se soutiennent mutuellement à travers une charité évangélique<sup>174</sup>.

Le travail de sœur Beudet se retrouve transmis à toutes les SNJM. Il explique et il structure leur nouvelle identité collective. Chaque religieuse doit l'intégrer, l'enseigner et, au besoin, motiver les autres membres du groupe à se réapproprier cet héritage vivant<sup>175</sup>. Un charisme ne doit donc jamais être tenu pour acquis. Il doit constamment être passé au crible d'une série d'opérations intellectuelles et spirituelles qui se déclinent selon les verbes suivants: discerner, enseigner, préserver, nourrir, réapproprier. À la lumière du charisme, la vie religieuse n'est donc pas une simple organisation juridique et canonique active au sein de l'Église et dominée par la structure hiérarchique masculine. Il s'agit de l'expression charismatique unique d'un groupe de femmes consacrées influencé par l'Esprit et qui s'insère au cœur du « Corps du Christ »<sup>176</sup>.

Le charisme est donc devenu une source d'inspiration et un point de repère individuel et collectif pour les SNJM. Par contre, le texte final qui se retrouve dans les *Constitutions* de 1985 ne crée pas l'unanimité sur le plan de sa compréhension et de ses applications pratiques. Pour certaines religieuses, c'est avant tout l'éducation à la foi qui est la mission fondamentale. Pour d'autres, c'est le souci des pauvres et des défavorisés qui devrait prendre toute la place. Enfin, pour certaines, la promotion de

---

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> SCA SNJM, P17/C1, 9, Mémo no 5.

<sup>176</sup> Robert J. Murray, « Religious Communities and Their Mission », *Journal of Religion and Health*, vol. 41, no 2 (été 2002), p. 133.



la justice s'harmonise mal avec le charisme. La supérieure générale, sœur Hermance Baril, conclut :

Dans notre démarche d'intériorisation des constitutions, nous avons remarqué que notre engagement comme éducatrice colore toute notre vie, il est apparu clairement aussi que nous accordons beaucoup d'importance, dans notre vécu personnel et dans notre mission, à la personne, à sa croissance, nous exprimons notre volonté de faire passer les personnes avant les choses. Ceci nous amène à penser que le point de jonction tant à l'intérieur du charisme qu'entre le charisme et la spiritualité, pourrait être notre perception de la personne et notre souci de la dignité de la personne humaine, vue comme une personne.<sup>177</sup>

### 7.2.2 — *La liturgie: une nouvelle façon de faire « Église » entre femmes*

La Constitution sur la Sainte Liturgie, *Sacrosanctum concilium*, est la première grande œuvre de Vatican II<sup>178</sup>. Le fait que ce texte soit promulgué dès 1963 découle d'un mûrissement précoce de l'idée d'une réforme liturgique au XX<sup>e</sup> siècle. En effet, que cela soit en Europe, au Québec ou en terre de mission, l'utilité de changements dans ce domaine était proclamée partout<sup>179</sup>. Les archives des SNJM ne précisent pas les attentes des religieuses sur ces questions. La consultation antépréparatoire du cardinal Léger dans le diocèse de Montréal en 1961 n'apporte pas beaucoup plus de lumières sur le sujet, si ce n'est que les répondantes de la congrégation mentionnaient l'importance d'une meilleure formation liturgique et l'usage plus courant des langues vernaculaires<sup>180</sup>.

<sup>177</sup> SCA SNJM, P17/C1, 9, Mémo no 6.

<sup>178</sup> Mathijs Lamberigts, « Le débat sur la liturgie », HCVII/II, p. 135-204; Rainer Kaczynski, « Vers la réforme liturgique », HCVII/III, p. 211-285; Pierre-Marie Gy, o.p., *The Reception of Vatican II Liturgical Reforms in the Life of the Church*, Milwaukee, Marquette University Press, 2003, 57 p.; « Retour sur la réforme liturgique de Vatican II », *La Maison-Dieu*, no 268 (2011), 150 p.

<sup>179</sup> Martin Klöckener, « La réception de la réforme liturgique du concile Vatican II : une approche historique », *La Maison-Dieu*, no 268 (2011), p. 41-62; Laflèche et Routhier, « Le mouvement liturgique au Québec : attentes et espérances de l'*aggiornamento* conciliaire », dans Routhier, (dir.), *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, p. 129-161.

<sup>180</sup> IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 264.

Par contre, il ne faut pas penser que tous les membres de la congrégation s'en tenaient uniquement aux indications du *Coutumier* et à la psalmodie du *Petit office de la Sainte Vierge*. Différentes expériences de prière et de rassemblement sont déjà en cours. La preuve étant une lettre adressée à la Conférence religieuse canadienne à propos du yoga :

Le yoga intégral ou chrétien provoque des questionnements sur la légalité, ou les effets physiques ou psychiques de certaines de ces nouvelles approches prescrites par certains directeurs de conscience, religieux et prêtres séculiers, mais de l'autre côté on craint des effets secondaires.<sup>181</sup>

Aux dires de *La Petite Chronique*, le renouveau liturgique officiel qui s'amorce dès 1964 donne aux assemblées eucharistiques de la congrégation, une impulsion de jeunesse et de vie<sup>182</sup>. À la chapelle de la maison mère, l'assemblée dialogue désormais en latin avec le célébrant, la lecture de l'épître et de l'évangile se fait en français et les religieuses répondent « amen » au moment de recevoir la communion. Moins d'un an plus tard, grâce à l'élargissement de l'usage des langues modernes, toute la liturgie de la parole, les oraisons, la prière des fidèles avant l'offertoire, et une partie importante du rite de la communion se célèbrent en français<sup>183</sup>.

Un des aspects les plus visibles du renouveau liturgique se situe dans le réaménagement physique du chœur des chapelles des SNJM afin de permettre la célébration de la messe en face de l'assemblée. La chapelle de la maison mère est un des premiers lieux adaptés. Commencés à la mi-janvier, les travaux durent trois mois et ils transforment profondément le lieu :

Libéré des lustres sur pied et des chandelles électriques fixées aux colonnes, le chœur semble beaucoup plus vaste. Deux appliqués de cuivre aux pilastres, remplacent l'ancienne lampe du sanctuaire. Le maître-autel, sans être déplacé, a subi des altérations nécessaires à la célébration de la messe face au peuple. Le dôme a été enlevé et le retable de marbre, nivelé. Un nouveau tabernacle

<sup>181</sup> CRC, lettre de sœur Marie-Basile, s.n.j.m., à la direction de la CRC, 12 mai 1963.

<sup>182</sup> PC, « La nouvelle liturgie », vol. 28 (1963-1965), 1 mai 1965, p. 282.

<sup>183</sup> PC, « Renouveau liturgique à la maison mère », vol. 28 (1963-1965), 1 mai 1965, p. 282.

de cuivre lamé d'or, mesurant neuf pouces de hauteur par vingt-quatre pouces de largeur et douze de profondeur, au fond du sanctuaire, une croix de onze pieds par quatre en chêne solide attire les regards et préside aux grands moments liturgiques. Le corpus de bois sculpté, œuvre d'un artiste d'Italie arrivera plus tard.<sup>184</sup>

Malgré des directives claires de l'Assemblée des évêques du Québec, rien n'obligeait les SNJM à se lancer avec autant de rapidité dans des réaménagements aussi importants et coûteux. Toutes les grandes maisons des SNJM voient leur chapelle adaptée<sup>185</sup>. En un sens, cette action souligne « l'enthousiasme et la joie »<sup>186</sup> avec lesquels les religieuses répondent aux exigences du renouveau liturgique. Comme groupe de femmes consacrées, elles manifestent ainsi une ouverture qui se répercutera aussi dans leur vie de prière.

Lors du premier Chapitre général postconciliaire de 1967-1968, la dimension spirituelle suscite de nombreux commentaires. Les SNJM sont des enseignantes et l'horaire du travail bouscule constamment la vie d'oraison. On constate des conflits d'horaires pour les lectures en commun, l'examen particulier, la messe matinale et les prières du soir. Pour plusieurs sœurs, il faut recourir constamment à des dispenses auprès des autorités afin de respecter la règle. On demande donc que l'horaire préparé par la supérieure locale soit fait en collaboration avec les sœurs et adapté aux besoins. La compilation des demandes des SNJM démontre aussi que plusieurs religieuses désirent remplacer les prières traditionnelles du matin et du soir par *Laudes* et *Vêpres* de l'office divin. La plupart des religieuses préfèrent des récitations silencieuses de

<sup>184</sup> PC, « Adaptation de notre chapelle au renouveau liturgique », vol. 29 (1965-1967), 11 avril 1966 p. 119.

<sup>185</sup> SCA SNJM, G03/A1, 24.317, Actes et délibérations du Conseil général, transformations du maître-autel du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie, du couvent Mont-Royal, de l'École de musique Vincent-d'Indy d'après les plans de Carli et Petrucci, 31 juillet 1965.

<sup>186</sup> PC, « Renouveau liturgique à la maison mère », vol. 28 (1963-1965), 1 mai 1965, p. 283.



*Laudes* les dimanches et les jours de fête. *Vêpres*, en chœur et en commun satisferait leur désir de participer plus activement à la prière de l'Église<sup>187</sup>.

Les demandes présentées par les religieuses illustrent aussi des écarts importants sur le contenu de la vie spirituelle. Des différences existent entre les propositions provenant de religieuses œuvrant en milieu rural ou en ville; entre les sœurs actives ou retraitées<sup>188</sup>. Ainsi, certaines valorisent la pratique obligatoire de dévotions traditionnelles comme le chapelet ou le rosaire et se plaignent qu'elles ne soient pas suivies par toutes les religieuses. Au contraire, d'autres répugnent à réciter le chapelet devant la radio et demandent la fin de la généralisation de ces pratiques<sup>189</sup>. Certaines utilisent l'exemple de l'Action catholique et rappellent que ce sont les « éléments les plus jeunes et les plus dynamiques de la congrégation, celles qui vivent une foi détachée des vieilles formes de piétés et des prescriptions, qui sont à même d'en voir les défauts. Il faut agir et corriger nos comportements et s'ouvrir au Christ nouveau »<sup>190</sup>. Enfin, d'autres, plus prudentes, demandent de respecter les différences et d'attendre les décisions de Rome<sup>191</sup>. Toutefois, ce tour d'horizon permet de voir que plusieurs SNJM réclament un espace de liberté individuelle plus grand pour l'expression de leur vie spirituelle.

Les Actes de la première session du 24<sup>e</sup> Chapitre général de 1967 marquent un tournant en indiquant que « la vie de prière des sœurs sera l'expression de leur vie intérieure personnelle »<sup>192</sup>. Le texte rappelle aussi l'importance d'une rencontre individuelle entre la religieuse et le Christ dans la liturgie, paraphrasant même

<sup>187</sup> SCA SNJM, G2.24/5,1, Compilation des desideratas, 1967.

<sup>188</sup> « Réunies en tout temps, nous glorifions le Christ et sa Sainte Mère », *Ibid.*

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, *Sommaire, 24<sup>e</sup> Chapitre général*, Outremont, Maison-mère, mars 1967, p. 5. Nous soulignons.



*Sacrosanctum concilium*<sup>193</sup>. Les anciennes constitutions et règles précisait l'importance d'une communion « sainte et fervente »<sup>194</sup>. Les SNJM attendaient ce moment avec « bonheur, humilité, contrition et désir »<sup>195</sup>. Toutefois, on expliquait finalement assez peu en quoi consistait cette rencontre « cœur à cœur avec le Christ »<sup>196</sup> et on s'évertuait plutôt à contrôler les attitudes corporelles extérieures lors du rite. Or, Vatican II fait de la communion le sommet de la messe et affirme l'unité de la liturgie de la parole et de la liturgie eucharistique dans l'acte de culte<sup>197</sup>. Il ne s'agit donc pas simplement de multiplier le nombre de communions hebdomadaires chez les SNJM<sup>198</sup>, mais bien de vivre une médiation enrichissante afin d'approfondir le mystère pascal<sup>199</sup>. Ainsi, la messe, comme acte cultuel, et l'eucharistie, comme union intime avec le Christ, se présentent comme de nouvelles expériences de foi pour ces femmes consacrées.

Toutefois, cette ouverture vers une modification de la dimension spirituelle ne fait pas l'économie des nombreuses récitation de prières et actes religieux qui parsèment le quotidien des SNJM. Parmi les décisions annoncées, on expose une série de prescriptions. On demande que les sœurs récitent en commun tous les jours *Laudes* comme prière du matin et *Vêpres* comme prière du soir. On souhaite quarante-cinq minutes d'oraison par jour, un quart d'heure à une demi-heure de lecture spirituelle, une visite au Saint-Sacrement ainsi qu'un examen de conscience deux fois par jour. De plus, les SNJM sont soumises à une retraite mensuelle d'une journée et à une retraite annuelle de huit jours. Tout cela exclut les fêtes patronales, les neuvaines

<sup>193</sup> « Les sœurs rencontreront le Christ particulièrement dans la liturgie, sommet auquel tend l'action de l'Église en même temps que source d'où découle toute sa vertu », *Sommaire*, 24<sup>e</sup> Chapitre général, p. 5. Cet extrait reprend textuellement les deux premières lignes de SC no 10.

<sup>194</sup> *Coutumier*, no 75, p. 29.

<sup>195</sup> *Ibid.*, no 76, p. 30.

<sup>196</sup> *Ibid.*, no 78, p. 31.

<sup>197</sup> SC, no 55.

<sup>198</sup> « Les Sœurs feront la Sainte communion deux fois la semaine », *Constitutions* (1887), Chapitre 2 : Des sacrements, §2, de la communion, art. 1, p. 25.

<sup>199</sup> SC, no 6.

spéciales, les prières pour les défunts et les événements spéciaux. La congrégation se détache donc difficilement des aspects régulateurs dans ce premier *aggiornamento* de la vie spirituelle. La période d'expérimentation qui suit corrigera quelque peu la situation.

En 1968, les SNJM officialisent l'usage de l'*Office divin*<sup>200</sup>. En effet, Vatican II a fait de la *liturgie des heures* la prière non plus réservée aux prêtres et aux moines, mais celle des religieuses apostoliques aussi. La commission capitulaire responsable de la vie de prière demande « que dans chaque milieu, les sœurs soient préparées à la récitation de l'office divin par l'étude de la nature, de la composition et de la valeur des différentes heures canoniales<sup>201</sup>. À la suggestion des sœurs de la Côte Ouest des États-Unis, des maisons de prière sont aussi établies dans chaque province afin de permettre aux religieuses de se consacrer librement aux choses de Dieu, à l'extérieur du cadre de vie quotidien<sup>202</sup>. Enfin, les règles ajoutent que la pratique commune des deux heures canoniales en groupe n'est plus prescriptive. Chaque jour, au moins l'une de ces deux heures canoniales sera récitée en chœur par les SNJM.

La période qui s'étend entre le 24<sup>e</sup> et le 25<sup>e</sup> Chapitre général se caractérise par une importante activité de réflexion sur la vie de prière. Les SNJM veulent entrer en relation avec Dieu. On sent chez plusieurs religieuses une volonté de revoir les anciens modèles de prière en commun. La nouvelle dynamique participative à l'*Office divin* rend la quête d'une vie religieuse authentique palpable<sup>203</sup>. L'époque est marquée par l'expérimentation des communautés de base restreintes<sup>204</sup> et plusieurs de

<sup>200</sup> SC, Chapitre 4, « L'office divin », no 95.

<sup>201</sup> SCA SNJM, Vœux du XXIV<sup>e</sup> Chapitre général des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, Outremont, maison mère, 1968, s.p.

<sup>202</sup> USOP-SNJM, CA-1968.4.10-14., *Proposals and Recommendations, Provincial Chapter*, California Province, 10-14 avril 1968, p. 4.

<sup>203</sup> SCA SNJM, G02.25/A,2, Rapport présenté par Mère M. Philippe-de-la-Croix, supérieure générale à l'ouverture du Chapitre général 5 juillet 1971, 17 f.

<sup>204</sup> Voir la première section du chapitre huit de cette thèse.

ces petites maisons ont obtenu l'autorisation d'expérimenter diverses formes de prières afin d'éviter la routine. On cherche à bâtir un horaire de prière qui s'adapte aux besoins individuels et communautaires des sœurs. Dans les maisons où l'on se sert des nouvelles formes de prières tous les jours, des volontaires ont établi une planification pour différentes périodes de temps. La créativité a été encouragée; la variété des formes d'expression a voulu satisfaire un plus grand nombre de personnes. Enfin, la participation active des religieuses développe une compréhension plus profonde du sens de la prière et son intégration de manière adulte. Tout cela illustre à quel point les SNJM de la base veulent s'éloigner d'un modèle de prière uniforme imposé par les Règles.

Il faut toutefois se garder de généraliser la réussite de l'ensemble de ces types d'oraison anticonformistes. On confesse la difficile unanimité sur cette question<sup>205</sup>. Toutes ces formes de prières n'ont pas la même signification pour plusieurs religieuses et quelques-unes sont mêmes inadaptées à la prière partagée, ou à un contact avec le divin. Les horaires de certaines sœurs sont si chargés qu'elles ne peuvent pas prendre part à la prière<sup>206</sup>. Ces commentaires rejoignent ceux du dominicain Tillard qui observe à peu près à la même époque « qu'une fraternité religieuse met en cause sa texture fraternelle elle-même lorsqu'elle cesse de raviver dans la prière sa relation à Dieu »<sup>207</sup>. Afin d'offrir l'opportunité à toutes « de renouer avec une unanimité dans la prière à une expression de leur relation au Christ »<sup>208</sup>, les Actes du Chapitre général de 1971 offrent aux sœurs la possibilité d'une prière communautaire ecclésiale centrée sur la Parole de Dieu et qui exprime le mieux la vie que le groupe partage<sup>209</sup>. Le désir de décentralisation, d'égalité et d'autonomie des

<sup>205</sup> SCA SNJM, G02.25/A,5, Rapport à propos des maisons de prières.

<sup>206</sup> SCA SNJM, G02.25/A,2, Rapport Présenté par Mère M. Philippe-de-la-Croix, supérieure générale à l'ouverture du Chapitre général 5 juillet 1971.

<sup>207</sup> J.-M. R. Tillard, o.p., *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, 1974, p. 233.

<sup>208</sup> *Actes du 25<sup>e</sup> Chapitre général des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie*, p.6.

<sup>209</sup> *Ibid.*

membres pousse les capitulantes à proposer que chaque sœur choisisse le temps et les formules qui favorisent le mieux sa prière individuelle. On demande qu'un rythme hebdomadaire supplée, au besoin, à l'insuffisance des temps de prière quotidienne.

L'individualisation de la vie de prière atteint donc ici l'extension limite du principe de pluralisme. Cette expérience théologique des femmes d'une unité dans la diversité remplaçait donc celle de l'unité par l'uniformité. Cependant, il faut dire que dans l'esprit des capitulantes de 1971-1972, ce pluralisme accepté était limité aux formes et aux rythmes de prières. Il n'était pas permis d'aller tester des spiritualités alternatives, des approches bouddhistes ou hindouistes, mais certaines, peu nombreuses, l'ont fait<sup>210</sup>. Dans son rapport de 1976, la supérieure générale Marthe Lacroix se réjouit de la richesse des approches dans la prière quotidienne, dans les célébrations liturgiques ainsi que dans les retraites mensuelles et annuelles. Toutefois, malgré ces progrès, on constate un effritement de la solidarité communautaire. Plusieurs sœurs donnent leur préférence aux groupes de prière qui se forment à l'extérieur des maisons des SNJM. D'autres abusent de la liberté qui est laissée quant au temps accordé à l'oraison et certains groupes locaux ne sont pas capables de fixer des temps de prière commune. Certes, une meilleure connaissance de la Parole de Dieu a favorisé la prière personnelle, mais sœur Lacroix juge que le fondement même de la vie religieuse, c'est l'union particulière entre la radicalité du regroupement communautaire et la prière. L'un ne va pas sans l'autre et les deux s'alimentent mutuellement<sup>211</sup>. Le déclin de la prière communautaire dans certains groupes trouve sa raison dans la monotonie qui résulte d'un manque de préparation ou d'imagination de la part des animatrices locales, mais aussi de l'absence d'une vie commune, fondement de la « *sequela Christi* »<sup>212</sup>.

<sup>210</sup> USOP-SNJM, CA-1970.6.11-14., Prayer sub-commission, 11-14 juin 1971.

<sup>211</sup> SCA SNJM, G02.26, B,1, Rapport sur l'état et le travail apostolique de la congrégation pour les années 1971-1976 par Marthe Lacroix, supérieure, générale, Pierrefonds, juillet 1976.

<sup>212</sup> *Ibid.*



Sœur Lacroix rappelle dans son rapport l'importance centrale de la dimension eucharistique dans l'identité de la congrégation. À ses yeux, l'assistance à la messe et la présence au Saint-Sacrement dans les maisons sont des pratiques qui peuvent replacer la liturgie au cœur de la vocation des SNJM. Un grand nombre de sœurs assistent à la messe individuellement, dans les églises locales. Cette approche s'inscrit dans le développement de la vie liturgique de la paroisse<sup>213</sup> ainsi que dans une participation à la vie de l'Église<sup>214</sup> demandés dans la constitution *Sacrosanctum concilium*. Toutefois, le décret conciliaire *Perfectæ caritatis* souligne l'importance de « mener en commun une vie de prière, de communion, nourrie de la Sainte liturgie et de l'eucharistie »<sup>215</sup>. Cela se fait dans les grandes maisons ou les couvents traditionnels à groupes moyens, mais pas toujours dans les petites communautés de base. Aux yeux de sœur Lacroix, il faut donc absolument maintenir le souci de l'eucharistie communautaire une fois la semaine ou par 15 jours.

Dans le processus de revitalisation et d'approfondissement de la dimension spirituelle de la vie de ces femmes consacrées, la lecture des documents capitulaires illustre la fragilité des résultats. Pour des religieuses apostoliques dont l'œuvre d'éducation formait le cœur de leur charisme, la rénovation religieuse est une expérience complexe et souvent difficile. Le maintien de l'équilibre entre Dieu et la mission demeure un grand défi, tout comme celui de la participation à la vie de groupe et l'intégration à la société laïque. Chaque SNJM qui persiste à œuvrer au sein de sa congrégation et de l'Église est invitée à accomplir beaucoup. On côtoie sans cesse les frontières de l'activisme. Des problèmes existent pour celles qui n'ont pas compris leur part personnelle de leur développement humain et spirituel. D'autres n'assument pas la dimension de coresponsabilité. En dépit de ces faiblesses, une religieuse d'une province résume : « malgré les nombreux échecs, les flottements et les faiblesses, ces

---

<sup>213</sup> SC, no 42.

<sup>214</sup> DPC, no 2c.

<sup>215</sup> DPC, no 15.

cinq dernières années ont été revitalisantes, stimulantes et extrêmement réconfortantes parce que, à travers des cycles de mort et de résurrection, nous sommes parvenues à une vie nouvelle et enrichissante. Nous sommes, par notre seule volonté de [femmes] consacrées, aux portes d'un nouveau cycle de vie »<sup>216</sup>.

Ce cycle de vie qui mène au Chapitre général de 1982 et à l'adoption des *Constitutions* de 1985 s'appuie sur l'approfondissement du charisme de la congrégation et une redécouverte de la spiritualité qui s'y rattache<sup>217</sup>. Dans une lettre circulaire, la supérieure générale Hermance Baril annonce un retour aux sources du Concile en inscrivant officiellement la célébration de la liturgie des heures dans les *Constitutions*<sup>218</sup>. Elle souligne aussi la primordialité du silence et du recueillement nécessaires à une atmosphère favorable à la prière. Enfin, les formes de la prière, axées sur la Parole de Dieu, se doivent d'être conformes aux prescriptions liturgiques des évêques.

### 7.3 — Rapports d'autorité, leadership et démocratie chez les SNJM

#### 7.3.1 — *Les nouveaux habits du vivre-ensemble : les rapports de pouvoir et l'agentivité des sœurs*

La notion d'autorité et d'obéissance occupe une place centrale dans l'organisation des congrégations religieuses. Avant le Concile, la plupart des instituts religieux vivaient en régime de soumission aveugle à l'autorité et les constitutions le leur rappellent bien. Le cas des Jésuites est particulièrement éloquent à cet égard puisque le no 547 de leurs constitutions déclare qu'ils doivent se laisser mener et diriger comme s'ils

<sup>216</sup> G02.26/G17, « Notre vie spirituelle, un chemin de Damas », 1976.

<sup>217</sup> Voir la partie précédente de ce chapitre.

<sup>218</sup> *Constitutions* (1985), no 63 « La prière liturgique nous unit en centrant notre vie sur Jésus-Christ. Au cœur de la communauté, nous célébrons la Parole par la liturgie des heures du matin au soir ».

étaient des cadavres<sup>219</sup>. Celui des SNJM n'est pas en reste et leurs *Constitutions* d'origines, dans un style qui se retrouve dans les règles de bien d'autres congrégations féminines, soulignent :

Qu'elles verront constamment Dieu dans la personne des Supérieures qui les conduisent; aussi, elles soumettront, avec plaisir, leurs pensées, leurs vues, leur jugement aux pensées, aux vues et au jugement de leurs Supérieures. Elles ne se permettront jamais la moindre réflexion, signe contraire à la sainte obéissance, persuadées que c'est à Dieu même qu'elles obéissent en se soumettant à leurs Supérieures.<sup>220</sup>

La notion d'obéissance face à l'autorité fait l'objet de plusieurs débats lors du Concile. De nombreux intervenants désirent l'intégration d'une théologie de l'obéissance qui respecte la personne du sujet et lui permette de vivre en adulte responsable<sup>221</sup>. Certains craignent par contre un éloignement trop marqué des vues traditionnelles, notamment en ce qui concerne l'attitude du sujet face à l'autorité. Le supérieur général des maristes, le père Buckley, dénonce cette frilosité de vue :

Certains supérieurs parlent sans cesse de crise de l'obéissance. Or, il me semble que la crise est du côté des Supérieurs et non des sujets. La vérité est que les jeunes d'aujourd'hui ne peuvent plus accepter des formules archaïques comme celle-ci: « La volonté des Supérieurs correspond exactement à celle de Dieu ».<sup>222</sup>

Il complète son idée en expliquant l'importance des consultations, d'un véritable leadership organisationnel, d'une refonte des habitudes sur le plan des ressources humaines et il formule l'hypothèse que le renouveau de la vie religieuse devrait passer d'abord, par une meilleure efficacité et formation des dirigeants plutôt que par l'obéissance des sujets. Vatican II impose donc une révision des modes de gouvernance dans les instituts religieux. La révision de l'autorité dans les

<sup>219</sup> Benoît Malvaux, s.j., « Le pouvoir délibératif dans la Compagnie de Jésus: la lettre et l'esprit », dans Borras, (dir.), *Délibérer en Église*, p. 89.

<sup>220</sup> *Constitutions* (1887), 2<sup>e</sup> partie, Chapitre: Des vœux, §3 « du vœu d'Obéissance », art. 2 p. 21-22.

<sup>221</sup> J.-M. R. Tillard, o.p., « L'obéissance religieuse (commentaire du no 14) », dans Tillard, (dir.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, p. 454.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 454.

congrégations se fera à la lumière des nouveaux accents conciliaires sur la nature même de l'Église, de la dignité de la personne humaine et de la notion de liberté. Ces éléments se trouvent approfondis par les SNJM dans le cadre des chapitres généraux et ils coloreront leur programme d'adaptation dans le domaine de la gouvernance. Dans un exposé prononcé lors de la deuxième session du 24<sup>e</sup> Chapitre général, sœur Rose Veronica avoue que la plupart des sœurs ne « lisaient que rarement la partie des *Constitutions* concernant le gouvernement. Ces chapitres légalistes, peu attirants, n'intéressaient pas les sœurs de la base »<sup>223</sup>.

Les articles des *Constitutions* qui se rapportaient à l'obéissance, à l'autorité et aux relations avec les supérieures n'avaient jamais été remis en question officiellement dans les chapitres généraux d'avant 1967<sup>224</sup>. Les enseignements de Vatican II ébranlent donc la conception traditionnelle de l'autorité, de l'obéissance, de la loi et du gouvernement. Les religieuses apprennent que ce qui avait toujours été immuable comme structure d'encadrement et de contrôle doit désormais tenir compte de nouvelles valeurs défendues au sein de l'Église. Par contre, un tel changement ne sera pas sans difficulté si l'on songe que cette manière de fonctionner structure les SNJM depuis 1843. De plus, les capitulantes qui se pencheront sur la refonte de ces aspects seront guidées non seulement par les Écritures saintes ou la théologie postconciliaire, mais aussi, de manière implicite, par les mouvements de contestation sociale, les avancées des femmes ou les revendications étudiantes, au Québec, aux États-Unis et ailleurs<sup>225</sup>.

Les principes de subsidiarité et de coresponsabilité évoqués plus tôt dans ce chapitre deviennent un fondement essentiel du bon gouvernement dans l'Église et dans les

<sup>223</sup> SCA SNJM, Rose Veronica, s.n.j.m., *Révision du gouvernement de la congrégation*, [1968], p. 1.

<sup>224</sup> Marie-Joseph-du-Sauveur, s.n.j.m., *Historique des constitutions de la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie*.

<sup>225</sup> Mills, *Contester l'Empire*, p. 144; Favier, « Des religieuses féministes dans les années 68? », p. 68; Koehlinger, *The New Nuns*, p. 43.



congrégations religieuses. Les décisions doivent être prises au niveau même où elles seront exécutées. Autrement dit, tout ce que l'on peut décider de façon satisfaisante au niveau inférieur doit y rester. Toutes les fois qu'une tâche peut être accomplie d'une façon satisfaisante sans l'intervention de la supérieure, on doit laisser l'exécution de cette tâche à l'initiative de l'individu. La congrégation doit se mettre au diapason de la subsidiarité. Plusieurs raisons militent pour ce changement. D'abord, la possibilité d'offrir aux personnes qui ont la compétence de prendre une décision. De plus ces décisions doivent tenir compte des différences de régions, de mentalités des membres et des circonstances dans lesquelles elles sont appliquées. Un plus grand nombre de personnes s'impliquent donc dans le processus décisionnel. Le principe de subsidiarité répond adéquatement au motu proprio *Ecclesiae sanctae* qui demande de ne pas multiplier les recours inutiles, la méthode de gouvernement devant rendre l'exercice de l'autorité plus efficace et aisé<sup>226</sup>. Enfin, le principe assure à la religieuse la liberté dont elle a besoin pour travailler d'une façon créatrice dans son champ d'action et pour mettre à profit ses compétences acquises par ses études et son expérience. Ainsi, convaincue de sa responsabilité personnelle, elle pourra développer ses possibilités et la communauté, comme groupe de femmes, pourra réinvestir le champ religieux et y exercer sa capacité d'influence.

De plus à partir de Vatican II, l'animation d'une communauté locale, d'une province ou d'une congrégation se conçoit dans une perspective différente. Selon les fondements bibliques et christologiques, l'exercice de l'autorité doit se faire dans un esprit de service enraciné dans la foi et l'amour<sup>227</sup>. Cette amabilité l'amène à connaître et à aimer chacune de ses sœurs, à se fier à chacune d'elle personnellement et à les respecter comme des femmes adultes. La supérieure doit comprendre que la

---

<sup>226</sup> ES, no. 18.

<sup>227</sup> LG, no 24.

croissance personnelle et le développement d'une personne sont intimement liés à la liberté responsable, ce qui implique la possibilité de se tromper<sup>228</sup>.

Dès les premières rencontres du chapitre d'*aggiornamento*, la réforme de l'autorité est soulevée, particulièrement sur le point de la soumission aveugle. Toute une gamme de positions s'exprime. Pour plusieurs capitulantes, « cela ne correspond pas aux enseignements actuels de l'Église et se trouve en opposition avec les exigences de la liberté humaine »<sup>229</sup>. Il faut d'ailleurs souligner ici le poids des jeunes professes québécoises issues des mouvements d'action catholique et habituées au « Voir-Juger-Agir ». Il faut aussi compter sur le soutien des sœurs des provinces américaines dans la défense de cette position. L'importance de la notion de liberté dans la culture des États-Unis et une certaine méfiance face au contrôle de la structure romaine en expliquent la récurrence dans les propositions soumises au Chapitre général<sup>230</sup>. Pour d'autres religieuses, « l'obéissance ne suppose pas de passivité. Il faut parfois éclairer les supérieures, avertir, réclamer même, soumettre ses idées, mais leur laisser le dernier mot »<sup>231</sup>. Certaines estiment « qu'il faut qu'il y ait communion entre les supérieures, les personnes d'une même tâche et dialogue pour assurer l'unité de l'action »<sup>232</sup>. Enfin, une autre SNJM déclare qu'il ne faut plus envisager les choses en termes de pouvoir, mais bien de vocation d'un service d'amour. Aux structures et aux juridictions, l'autorité préfère la religieuse elle-même telle qu'elle est, avec ses défauts et avec la puissance d'amour qu'elle porte<sup>233</sup>. Enfin, toutes ne partagent pas cette vision: plusieurs sœurs réclament le statu quo. L'une d'elles utilise même

<sup>228</sup> SCA SNJM, G02.24/5,1, Désidérata.

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> Cette question est récurrente dans toutes les demandes des provinces américaines. USOP-SNJM CA-1968.4.10-14; CA-1969.8; OR-1968.1.3; WA-1967.11.26; Cette situation est partagée par la plupart des congrégations religieuses actives aux États-Unis. Voir, Berg et als., *With Hearts Expanded*, 19-37; Sisters, Servants of the Immaculate Heart of Mary, *Building Sisterhood*, p. 225-272; Sisters of St-Joseph of Carondelet, *Eyes Open on a World. The Challenge of Change*, p. 41-49.

<sup>231</sup> SCA SNJM, G02.24/5,1, Désidérata.

<sup>232</sup> *Ibid.*

<sup>233</sup> SCA SNJM, G02.24/18, 4, Synthèse provinciale.

l'exemple de la fondatrice afin de ne pas remettre en question la structure de pouvoir et de contrôle :

Le grand héraut de la volonté divine reste l'Église. Mère Marie-Rose communiait profondément à la pensée de nos chefs spirituels. Elle se souvient que si le Souverain Pontife et le Collège épiscopal uni ne peuvent errer, lorsqu'ils parlent officiellement au Peuple chrétien, chacun des membres du clergé ne jouit pas du privilège de l'infaillibilité. Il est à remarquer que Mère Marie-Rose n'a rien entrepris de son propre chef. Sa vie durant, elle n'a fait qu'obéir, obéir avec la noblesse que revêt cet acte quand il se réfère à Dieu.<sup>234</sup>

Avec la publication de la brochure *Nouvelles structures du gouvernement*<sup>235</sup>, les SNJM se lancent dans l'expérimentation de nouveaux rapports d'autorité et d'obéissance. Comme le soulignait le théologien Guy Jobin, « l'énonciation conciliaire fait autorité. Elle commande l'obéissance des destinataires »<sup>236</sup>. Les membres du Conseil général n'avaient pas le choix de se soumettre à la volonté de la structure magistérielle et d'entreprendre une modernisation de l'organisation. Par contre, il ne faut pas non plus minimiser le poids des religieuses de la base qui espéraient une participation plus active dans les affaires de la congrégation depuis un certain temps déjà<sup>237</sup>. Les capitulantes rapportent au Chapitre général les demandes des sœurs des différentes provinces, expriment des opinions, prononcent des discours et remettent en question ce qui charpente l'institut depuis ses origines. Le livret *Nouvelles structures du Gouvernement* témoigne de l'initiative et de la créativité des capitulantes qui, à travers un processus herméneutique du corpus conciliaire, proposent une réorganisation de l'appareil administratif.

<sup>234</sup> Mère Marie-Rose dans *le monde de ce temps*, p. 2.

<sup>235</sup> Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, *Nouvelles structures du Gouvernement*, 24<sup>e</sup> Chapitre général, 1968, 16 p.

<sup>236</sup> Guy Jobin, « Quand *Gaudium et spes* fait (l') autorité », dans Routhier et Jobin (dir.), *L'Autorité et les Autorités*, p. 191.

<sup>237</sup> C'est un sentiment que l'on retrouve partagé dans toutes les congrégations. Bruno-Jofré, « The Process of Renewal of the Missionary Oblate Sisters » dans Smyth, (dir.), *Changing Habits*, p. 252.



Parmi les nouveautés majeures, on retrouve la création des chapitres provinciaux<sup>238</sup>, l'ouverture à une collaboration et à un dialogue entre les religieuses et l'autorité locale ainsi que la reconnaissance de la notion de droits individuels<sup>239</sup>. Le document de 1968 propose aussi une modification du rôle de la supérieure provinciale. En effet, on la présente comme « l'animatrice apostolique et spirituelle de sa province »<sup>240</sup>. Le terme d'animatrice, dans le contexte des années 1960 et 1970, illustre que la provinciale devient une agente dont la capacité de dynamiser le champ apostolique sert de levier à un processus communautaire d'affirmation et de coresponsabilité. Il ne s'agit donc pas d'un simple changement de terminologie inspiré d'une mode ou d'une lecture en surface des « signes des temps », mais bien de la réception et de l'application par les SNJM du corpus conciliaire et plus particulièrement de *Gaudium et spes* :

D'un dialogue sincère [à travers lequel elles] cherchent à s'éclairer mutuellement, [tout en gardant entre elles] la charité et [qu'elles] aient avant tout le souci du bien commun. [Elles] qui doivent activement participer à la vie totale de l'Église, ne doivent pas seulement s'en tenir à l'animation chrétienne du monde, mais [elles] sont appelées à être, en toutes circonstances, et au cœur même de la communauté humaine, les témoins du Christ.<sup>241</sup>

Sous le généralat de Mère Philippe-de-la-Croix, différents types de gouvernement local sont aussi testés. Les expérimentations varient en termes de durée et d'objectifs. Outre les communautés qui conservent une organisation traditionnelle inspirée de l'ancien modèle, on retrouve des communautés collégiales calquées sur le modèle mis en place par Vatican II pour l'épiscopat. Ce type de gouvernement local s'ouvre à la notion de délibération en Église. Le partage des responsabilités contribue à une plus

<sup>238</sup> *Nouvelles structures de gouvernement*, p. 11.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>241</sup> GS, no 43. Le texte original se retrouve dans les archives du G02.24/2, 2. et se trouve annoté par une main anonyme. Ce texte a fait l'objet de discussions. Pour les fins de la citation, nous avons remplacé le terme laïc dans le texte par le pronom « elles ». Canoniquement, le terme laïc concerne aussi les religieuses.



grande unité et une compréhension plus aiguë des implications administratives. Dans d'autres maisons comptant plus d'une dizaine de religieuses, les sœurs élisent un conseil local de trois à cinq membres ainsi qu'une animatrice parmi les membres de celui-ci. Chaque membre exerce la direction dans l'organisation et la coordination d'une section de la vie communautaire. Enfin, il existe un modèle où toutes les décisions sont prises communautairement. Celui-ci est visible davantage dans les fraternités, c'est-à-dire ces micro-communautés qui essaient dans les villes à partir de 1969 au sein même de l'espace laïc<sup>242</sup>.

La congrégation, comme champ d'action, devient le théâtre d'une diversité de tendances et d'opinions qui témoignent du déclin de la structure formelle d'autorité. Les multiples expériences tentées par ces femmes consacrées sont à la fois conformes à l'appel de l'*aggiornamento* et en rupture avec l'idée du maintien d'une autorité capable de s'orienter vers le bien commun, car au même moment, la structure de plausibilité des SNJM se transforme avec la modification de l'apostolat traditionnel et l'infiltration des contestations sociopolitiques et féministes au sein de la congrégation<sup>243</sup>. Les revendications des sœurs de la base provoquent même le déplacement de l'administration générale de la maison mère d'Outremont vers une résidence située à Pierrefonds, car plusieurs considèrent que la présence des administratrices influence certaines décisions ou favorise le court-circuitage de la subsidiarité<sup>244</sup>. Au-delà de la baisse du contrôle exercé par l'autorité, les SNJM constatent que ces nouvelles formes de pouvoir ne règlent pas nécessairement mieux les problèmes rencontrés dans les maisons à administration traditionnelle<sup>245</sup>. On constate parfois un manque d'unité, car l'absence d'une personne à qui l'on aurait pu

<sup>242</sup> Pour mieux comprendre les fraternités, voir la première section du prochain chapitre.

<sup>243</sup> Favier, « Des religieuses féministes dans les années 1968 », p. 67.; Mills, *Contester l'Empire*, p. 144; Linteau, Durocher Robert et Ricard, *Histoire du Québec contemporain*, t. 2, p. 612.

<sup>244</sup> G02.25/A, 2, Suite aux recommandations du 25<sup>e</sup> chapitre général, déménagement de l'Administration générale à Pierrefonds en mars 1972.

<sup>245</sup> SCA SNJM, G02.25/A, 2, Rapport présenté par Mère Philippe-de-la-Croix, 5 juillet 1971.

demander conseil et qui aurait favorisé la fusion des membres du groupe se fait sentir. Quelques sœurs se surchargent de responsabilités tandis que d'autres n'en prennent pas. Enfin, dans certains cas les réunions de communauté sont irrégulières, l'assistance laissant parfois à désirer. Par contre, on assiste aussi, dans d'autres maisons à une véritable prise en charge de la vie commune et de l'autorité par le groupe. On fait l'essai à la dure de la négociation, du partage et du compromis. Il y a là une vision adulte de la vie.

Ce premier florilège d'expériences illustre le problème d'adaptation de l'autorité et de l'obéissance en milieu religieux. Il découle en partie d'une lecture inexacte ou incomplète de la vie consacrée en contexte séculier. Jusqu'à un certain point, plusieurs SNJM ne tiennent pas suffisamment compte des différences entre la nature et les racines du pouvoir démocratique exercé dans la société civile et celui exercé dans le cadre religieux. Les sœurs appliquent à ce dernier une grille d'analyse qui déracine leur expérience personnelle de l'autorité du mystère chrétien et des fondements évangéliques, d'où une confrontation conceptuelle et des essais tous azimuts. En même temps, à peu près personne dans les congrégations de femmes n'avait pris le temps de réfléchir avant le Concile à une théologie du supériorat et de la vie religieuse. La période subséquente qui s'étend jusqu'à l'adoption des *Constitutions* en 1985 donnera l'occasion à un approfondissement du sujet<sup>246</sup>. En définitive, les nouveaux rapports du vivre-ensemble sont marqués par l'apprentissage de la liberté et de responsabilités par chacune des sœurs. Cette étape de la rénovation de la vie communautaire ne se fait pas sans le deuil d'une certaine manière de diriger pour certaines ou l'impression de trop se laisser guider pour d'autres. Toutefois, une manière de faire autorité est définitivement révolue et une nouvelle façon d'envisager les rapports de sororité entre SNJM est inaugurée.

---

<sup>246</sup> D'où la multiplication des formations sur ces questions entre 1967 et 1970. Voir entre autres tous les colloques préparés sur la formation des supérieurs durant cette période par la CRC.

### 7.3.2 — « La conscience que nous sommes toutes sœurs »: forces et limites des nouvelles formes de sororité

Le corpus conciliaire de Vatican II rappelle abondamment dans plusieurs passages des constitutions et décrets la notion centrale du caractère communautaire de la vocation humaine<sup>247</sup>, l'interdépendance de la personne et de la société<sup>248</sup>, la considération des besoins et des légitimes aspirations de tous les groupes<sup>249</sup>. Il faut donc dépasser une éthique individualiste<sup>250</sup> et se responsabiliser et participer à l'essor de la communauté humaine<sup>251</sup>. Aussi, le Christ, à travers sa mission, récapitule en lui la communauté humaine<sup>252</sup>, d'où l'importance de la vie commune chez les religieuses qui se réunissent comme une vraie famille en son nom<sup>253</sup>.

Nous avons vu que la congrégation a cessé de catégoriser ses recrues dès 1956. À partir de la publication du décret *Perfectæ caritatis* et de son explication, les SNJM accélèrent le mouvement vers une unité vivante des membres du « Corps Mystique ». Ainsi, en 1967, à l'occasion de la fête communautaire du 26 juin, l'intégration dans les rangs des professes des sœurs coadjutrices marque la fin de la première étape<sup>254</sup>. L'autre phase consiste à permettre la présence d'observatrices ou de participantes venues des provinces ou des pays de mission lors des chapitres généraux. Ces participantes élues par les sœurs des différentes provinces n'ont pas de droit de vote, mais elles assistent à toutes les séances plénières du Chapitre et elles travaillent avec les capitulantes des diverses commissions. Ce fait nouveau chez les SNJM témoigne du désir de voir un plus grand nombre de sœurs coopérer aux travaux du Chapitre général, dont une représentante des sœurs africaines du Lesotho<sup>255</sup>. On peut donc

<sup>247</sup> GS, no 24.

<sup>248</sup> GS, no 25, § 1.

<sup>249</sup> GS, no 26, § 1.

<sup>250</sup> GS, no 30.

<sup>251</sup> GS, no 31, § 3.

<sup>252</sup> GS, no 32.

<sup>253</sup> DPC, no 15.

<sup>254</sup> PC, « Période postcapitulaire », vol. 30 (1967-1968), 6 octobre 1967, p. 9. p

<sup>255</sup> PC, « Ouverture de la 2<sup>e</sup> session du Chapitre général » vol. 30 (1967-1968), 5 juillet 1968, p. 36.

parler d'une nouvelle façon de faire communauté ou d'assumer une nouvelle forme de sororité. La solidarité de ces femmes consacrées s'exprime à partir des nouvelles conditions communes inspirées par le Concile ou le contexte social, en vue de s'affirmer dans l'espace public aussi bien que privé<sup>256</sup>.

Cette nouvelle approche des rapports qui se veut plus neutre et plus respectueuse de la réalité de chaque membre des SNJM n'est toutefois pas vécue de la même manière par toutes les sœurs. Le conditionnement des religieuses par l'ancien modèle d'encadrement canonique et les traditions de la séparation des groupes selon les fonctions provoque certaines tensions. De plus, il existe un décalage générationnel entre les jeunes religieuses et les plus âgées qui provoque des demandes répétées de changements dans les chapitres provinciaux et généraux. D'autre part, la prise de parole des jeunes dans la société civile et l'écoute qu'ils obtiennent est historiquement neuve. Le milieu de la communauté religieuse est plus conservateur. Les *Constitutions* favorisent d'ailleurs davantage la participation des sœurs d'expérience au détriment des plus jeunes. Lorsqu'une religieuse de la province d'Outremont mentionne que les demandes des sœurs moins chevronnées sont englouties dans la masse au point de vue liturgique, communautaire et professionnel, elle constate là un fait inscrit dans la réalité de la congrégation depuis ses origines. De plus, les conflits de générations amènent des jugements sévères contre les jeunes sœurs, mais l'inverse est aussi vrai. Elles sont critiquées dans leurs valeurs vitales. « Considérant la mentalité de cette moyenne d'âge, les jeunes sœurs sont souvent traitées en enfants tout au plus en adolescentes, incapables de responsabilités, d'initiatives, de créativité »<sup>257</sup>.

<sup>256</sup> Cette description s'inspire de Louise Melançon, « Expériences des femmes et théologie. La théologie « Mujerista » : une nouvelle pratique théologique », *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 56, no 1 (février 2000), p. 35.

<sup>257</sup> SCA SNJM, G02.24/A, 2, Désiderata; G02.25, A, 2, Rapports des missions, 1970.



Sœur Marthe Lacroix perçoit ces tensions et elle demande aux supérieures locales d'assurer un meilleur climat intergénérationnel au sein des communautés :

Notre monde est en mutation, personne ne l'ignore, mais ce que plusieurs sœurs ne veulent pas accepter, c'est de refaire leur mentalité d'accepter ce monde où nous vivons pour mieux l'amener à la connaissance et l'amour du Christ. La morale évolue, les valeurs se déplacent, certaines pratiques religieuses perdent de leur popularité. Le sens du péché n'est plus le même. Seules les sœurs qui ont l'habitude de saisir le pouls de leurs élèves, seules celles qui suivent les jeunes sur leur terrain peuvent comprendre et aimer sans condition cette jeunesse issue de notre société après tout.<sup>258</sup>

En 1970, les jeunes professes y vont d'un plaidoyer adressé aux autorités générales. Ces jeunes femmes dans la vingtaine et la trentaine qui ont moins de huit années de profession au sein de la congrégation décrivent, dans un long mémoire, une situation qu'elles jugent injuste. Dans les provinces canoniques du Québec, une majorité de sœurs noyautent la conception de la vie religieuse actuelle au point de vue des idées, de la structure de la communauté. Les jeunes sœurs se voient mises de côté malgré leur désir de participer à rebâtir la communauté, d'où une angoisse, une insatisfaction et une incapacité de vivre. En demeurant dans des milieux où les personnes ont deux ou trois fois leur âge, elles perdent leur énergie à éviter des heurts au lieu de les consacrer à l'apostolat<sup>259</sup>. Elles proposent leur vision du vivre-ensemble :

C'est ensemble que nous devons vivre le Christ vivant, c'est pour cela que nous sommes réunies, c'est le fondement de notre vie fraternelle. Si ce désir de vivre le Christ est rivé au cœur de chacune, la vie circulera dans le groupe, il sera imprégné. Nous sommes convaincues que c'est dans la mesure où la vie religieuse est perçue dans cette perspective que l'on peut croire possible une vie ensemble. C'est pour nous les critères de formation d'un groupe. Nous nous demandons comment cet esprit peut exister dans une maison où les gens ne s'acceptent pas différents, où les sœurs ne désirent pas se rencontrer pour parler du Christ ensemble ou pour prier ensemble ou tout simplement pour

<sup>258</sup> SCA SNJM, Lettre de sœur Marthe Lacroix, s.n.j.m., 9 mai 1970.

<sup>259</sup> SCA SNJM, Les jeunes sœurs en 1970, p. 2-4.

vivre ensemble. Voilà donc les conditions de prière de notre vie fraternelle et la canalisation de cette vie sera la raison d'être des cadres qui existeront.<sup>260</sup>

Cet appel au changement collectif, il est celui d'un groupe de jeunes marquées par le personnelisme et l'action catholique. En ce sens, le propos des jeunes SNJM rejoint celui de la jeunesse québécoise observée par Louise Bienvenue, par Lucie Piché et par Michael Gauvreau<sup>261</sup>. L'appel au respect de chaque individu et à celui de leur droit de parole s'insère ici dans la logique de l'Action catholique dans laquelle plusieurs de ces religieuses ont milité. Animées par le désir de transformer les mentalités de la communauté entière, elles reprennent le flambeau de la revendication. Contrairement à la société civile où la jeunesse semble tout obtenir, la structure hiérarchique bouge à leurs yeux beaucoup trop lentement. Plusieurs perdront patience et quitteront la congrégation<sup>262</sup>.

Entre la fin de Vatican II et l'adoption des *Constitutions* finales en 1985, une diversité de visions du « vivre-ensemble » communautaire existe donc chez les SNJM. Pour certaines, la communauté se présente comme une structure d'encadrement qui moule les religieuses selon un modèle éprouvé depuis les origines. La perfection de ses membres et les rapports sont codifiés par la règle. Pour d'autres, la réalité communautaire passe par une voie proche du modèle monastique où l'on vit fraternellement la proclamation et la recherche de Dieu. D'autres, inspirées par les enseignements de Vatican II sur la dignité de la personne, envisagent la communauté comme un cadre souple, peu restrictif, ouvert à une palette variée d'expériences. La personne demeure le centre de toute chose et une communauté vraiment évangélique permet à chacun de ses membres de rencontrer Dieu dans une relation intime. Enfin, un dernier groupe pense la communauté dans la perspective de l'engagement

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène*, p. 233 et *supra*; Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, p. 37; Piché, *Femmes et changement social au Québec*, p. 255 et *supra*.

<sup>262</sup> Voir l'annexe III pour les détails des sorties de la communauté.

apostolique. Le faire l'emporte sur « l'être-ensemble ». À travers ces quatre modèles, il existe un projet de vie consacrée qui communie à un même idéal spirituel et apostolique, mais les moyens et les formes varient et c'est ce qui trouble, bouleverse même, de nombreuses religieuses.

Comme le rappelait le dominicain Tillard, « la fraternité chrétienne ne se confond pas avec un rêve chimérique d'unanimité facile, de coude à coude romantique »<sup>263</sup>. Refaire la communauté est une démarche exigeante pour les SNJM, comme pour toutes les congrégations religieuses qui passent à travers une période souvent qualifiée de crise<sup>264</sup>. Or, dans l'histoire de l'Église, il faut remarquer que les périodes marquées par des transformations culturelles et sociales sont ordinairement traversées par des mouvements religieux réformateurs préoccupés par un idéal ou par une utopie qui est de rajeunir l'Église en lui redonnant un nouveau souffle communautaire ou en proposant de nouvelles formes de vie religieuses plus radicales<sup>265</sup>. Ceci impliquant tous les états de vie et il ne faut pas s'étonner de voir émerger une nouvelle forme de sororité: les membres associés. Cette voie, présente dans toutes les congrégations religieuses, ne fait pourtant l'objet d'aucun commentaire dans l'historiographie. Les études sur la vie religieuse de Dumont, Turcotte, Guillemette et D'Allaire n'y réfèrent pas. Les monographies générales sur l'Église catholique de Hamelin, Lemieux et Ferretti non plus. Il y a là pourtant une nouveauté à analyser de plus près.

Le concile Vatican II conceptualise le rôle et la place des laïcs dans l'Église et le monde<sup>266</sup> à partir des développements et des approfondissements de cette question et plus particulièrement des résultats obtenus par les divers mouvements d'action

<sup>263</sup> Tillard, *Devant Dieu et pour le monde*, p. 198.

<sup>264</sup> D'Allaire, *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec*; Turcotte, *L'Éclatement d'un monde*.

<sup>265</sup> Rick van Lier, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église du Québec. Une étude de cas: Services Myriam Beth'léhem*, Québec, Maîtrise en sciences humaines de la religion, Université Laval, 1996, p. 76-109.

<sup>266</sup> Hanjo Sauer « Le concile à la découverte des laïcs », HCVII/IV, p. 287-326; Catherine Masson, *Les laïcs dans le souffle du concile*, Paris, Cerf, 2007, p. 15-67.

catholique dans les décennies précédentes<sup>267</sup>. Les constitutions *Lumen gentium* et *Gaudium et spes* ainsi que le décret *Apostolicam actuositatem* réarticulent leur vocation au sein de l'Église en plus de les inviter à investir de nouveaux champs apostoliques, ce qui les place dans une certaine concurrence avec les congrégations religieuses<sup>268</sup>. Toutefois, les textes conciliaires invitent les religieux et les laïcs à collaborer<sup>269</sup>. De plus, le Magistère insiste sur l'idée que les religieux « estimeront l'action apostolique des laïcs et, fidèles à l'esprit et aux règles de leur institut, ils se dépenseront volontiers à la développer »<sup>270</sup>. Cette présence laïque n'est pas nouvelle pour les congrégations religieuses. En effet, les instituts de vie consacrée la vivent au sein même de leurs œuvres d'enseignement ou de santé depuis des décennies. Ce qui apparaît inédit avec le concile Vatican II, c'est que la vie religieuse ne soit plus la voie royale de perfection et de sanctification chez les croyants. Un laïc, par son mode de vie et ses actions, peut contribuer à l'édification de l'Église, « corps du Christ ».

Les congrégations religieuses vont d'abord se pencher sur leur propre rénovation avant de réfléchir sur de nouveaux types de rapports avec les laïcs. C'est au tournant des années 1970 que la question rejaillit, plus ou moins officiellement. On retrouve dans les demandes de la province de Californie une ouverture à ce sujet, qui n'est toutefois pas celle d'une association permanente :

« Associate Membership: That permission of the Superior General for a pilot study on temporary commitment as an opportunity for women to experience community and to share in the work of the Church for a period of one or two years or an opportunity for young women who have completed their education

<sup>267</sup> Gilles Routhier, « Une histoire qui témoigne du reflux du thème du laïcité? », dans Theobald, (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*, p. 95-96.

<sup>268</sup> Gilles Routhier rappelle qu'il ne faut pas analyser la question des laïcs dans les documents à partir d'une simple énumération. Il s'agit d'une question transversale qui a des ramifications ecclésiologiques profondes. Voir Routhier, *Ibid.*, p. 97-98.

<sup>269</sup> AA, no. 23.

<sup>270</sup> AA, no. 25. Cette idée reprend aussi l'idée qu'une rénovation adaptée des congrégations religieuses tienne compte des nécessités de l'apostolat et des réalités nouvelles. Voir DPC, no 8.



to investigate religious life through experience in order to determine if they are fitted for this way of life. »<sup>271</sup>

Plusieurs éléments expliquent l'intérêt pour de nouvelles formes d'association. La première se situe dans l'élargissement du sens de l'œuvre d'éducation chrétienne, la collaboration avec les laïcs et la volonté de rejoindre la population dans des cadres peu fréquentés par les SNJM. D'autre part, les nombreux départs de sœurs professes ainsi que le peu de persévérance chez les postulantes et les novices invitent à une réflexion plus profonde sur les formes de consécration à privilégier à l'avenir. Enfin, les religieuses cherchent des moyens de partager la richesse du charisme spécifique aux SNJM avec des laïcs. Le conseil général mandate à la fin du 25<sup>e</sup> Chapitre général la consultante en recherche et planification, sœur Frances Allison, afin d'explorer ce champ.

En 1974, une étude préliminaire est remise aux membres du conseil général et aux provinciales réunies à Winnipeg. L'étude de sœur Allison présente des données sur différentes congrégations, les nomenclatures utilisées, les statuts de ces personnes ainsi que des informations sur les formules de partage de vie et les rôles<sup>272</sup>. De plus, la proposition de la création d'une association s'enracine dans la découverte d'une anecdote : la permission accordée à une jeune fille par Mère Marie-Rose de joindre les rangs des SNJM sans être religieuse<sup>273</sup>. Aussi accessoire soit-il, cet épisode illustre le travail de retour aux sources et à l'inspiration d'origine effectué par la congrégation.

<sup>271</sup> USOP-ASNJM, CA-1970.11, Proposals for the third provincial Chapter, Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary, Province of California, novembre 1970, p. 11.

<sup>272</sup> SCA SNJM, Bureau exécutif général, Présentation du document M par sœur France Allison, s.n.j.m., 6-11 juillet 1974.

<sup>273</sup> France Gallagher, s.n.j.m., *Présentation sur les membres associés, Rencontres des Supérieures locales de la Province du Saint-Laurent*, 25 mars 1995, 27 p.

Aucune décision n'est prise à ce moment. Lors du 26<sup>e</sup> Chapitre général, à la lumière des propositions de plusieurs provinces, les capitulantes votent la poursuite des recherches et elles demandent que les résultats soient présentés à la prochaine rencontre du conseil général et des provinciales<sup>274</sup>. En janvier 1978, lors de la rencontre qui se déroule à Marylhurst en Oregon, les représentantes de la Californie se plaignent de la lenteur du processus. Elles considèrent que les nouvelles formes d'association ouvrent les portes à un approfondissement de la sororité<sup>275</sup>; certaines femmes sont déjà en processus d'association informelle avec les SNJM en Oregon et à Washington et il faut accélérer la réflexion sur ce statut. La supérieure générale, Sœur Hermance Baril annonce alors que la prochaine réunion portera sur les associées et les affiliées. En juillet 1977, les autorités officialisent, « sur une base expérimentale, une forme d'appartenance à la congrégation comme membre associé pour les provinces qui le désirent ». On sait par les desideratas présentés lors des chapitres généraux que certaines provinces soutenaient ces types d'association. Il faut toutefois se garder de généraliser l'ouverture de toutes les SNJM à ce nouveau phénomène. Le généralat publie d'ailleurs une explication du processus. On y stipule qu'il ne faut pas confondre ce programme avec celui des vocations religieuses et qu'il répond aux besoins du temps, à ceux des individus et de la congrégation. « Il ne garde pas sous le boisseau le charisme des SNJM et l'esprit de Mère Marie-Rose; il est en continuité avec le Chapitre général de 1976; il stimule le renouvellement spirituel et lance un défi aux SNJM »<sup>276</sup>.

Le statut de membre associé est une forme d'appartenance reconnue, offerte aux personnes qui se sentent appelées à partager l'esprit et le charisme de la congrégation. Les normes comprennent un contrat écrit qui comporte un engagement limité dans le temps. Il exclut tout lien canonique et obligations légales et financières. Un an plus

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>275</sup> USOP-ASNJM, OR-1977.01.12-18, Réunion du bureau exécutif général/Meeting of the Executive General Office. Les sœurs californiennes emploient le terme « Sisterhood » dans le document.

<sup>276</sup> Gallagher, *Présentation sur les membres associés*, p. 5-6.

tard, toutes les provinces de la congrégation, à l'exception de celle du Manitoba et de Maisonneuve, ont amorcé le projet. Alors que la plupart d'entre elles en sont à la phase d'acceptation des candidates, les provinces de Washington et d'Oregon en sont déjà au membership officiel. Les provinciales reconnaissent que l'engagement personnel des sœurs impliquées dans le programme en sort revitalisé, mais qu'il y a des difficultés récurrentes à trouver un élément unifiant parmi les personnes intéressées à cette forme de vie et plusieurs religieuses les considèrent tout au plus comme des « sympathisantes » à la cause.

Issues de tous les milieux socioéconomiques, parentes de religieuses, ex-religieuses demeurées attachées à leur ancienne congrégation, enseignantes dans une institution privée des SNJM, femmes ayant une dévotion particulière pour Mère Marie-Rose, l'association permet d'approfondir leur appel comme disciples de l'Église et collaboratrices à son œuvre. L'étendue géographique des provinces ne permet pas facilement d'entretenir des liens entre les membres associés et les communautés locales des SNJM. À mesure qu'augmente le nombre d'associées, les besoins de formation continue sont à la hausse tout comme le nombre de SNJM impliquées. La reconnaissance du travail des associées comme ministère propre au SNJM pose aussi le problème de son imbrication dans les formes apostoliques reconnues par les *Constitutions*. Toutefois, on peut dire que les SNJM ont pris au sérieux cette nouvelle forme de partage du charisme et de l'esprit de la fondatrice. Les rencontres entre le généralat et les provinciales, les chapitres généraux et provinciaux ainsi que toutes les consultations effectuées durant la décennie exemplifient l'ouverture au dialogue et aux échanges des SNJM. Aucune province n'a œuvré seule sur le plan théologique et pratique. Ces femmes diversement consacrées partagent une expérience nouvelle de sororité, à des rythmes et selon des modalités et des besoins variés, dans le respect de la liberté.



## Conclusion

À travers le processus de réappropriation du charisme de fondation et de la fondatrice, de la révision des *Constitutions* ainsi que de l'adaptation liturgique et apostolique, on peut rejoindre la vision de Gilles Routhier qui perçoit la réception de Vatican II comme un processus spirituel assimilé dans la vie d'une communauté et qui la transforme<sup>277</sup>. La rénovation constitutionnelle se veut fidèle aux signes du temps et elle s'inscrit dans un processus nouveau de collégialité, de subsidiarité et de coresponsabilité pour prendre les décisions. Les religieuses en poste d'autorité sont appelées à ne plus imposer, mais bien à dialoguer. L'autorité d'une personne ne provient plus des prérogatives de son poste, mais elle découle plutôt de ses connaissances et de sa capacité d'animation du groupe dont elle fait partie. Ce raisonnement ne signifie pas la disparition du leader et de l'autorité hiérarchique, mais plutôt une transformation profonde de l'essence même du leadership et du rôle de l'autorité. Du même souffle, les SNJM intériorisent les grandes lignes des textes conciliaires et elles procèdent à une véritable rénovation de leurs règles de vie. Cette thèse permet donc de vérifier le concept de réception de Vatican II dans les congrégations religieuses et elle démontre que ce processus d'intégration, loin de se limiter aux années du Concile, s'étend sur les décennies subséquentes.

Les SNJM redécouvrent les différentes formes du charisme, celui de la fondatrice, de la fondation et de la congrégation, puis elles l'intègrent sur le plan individuel et collectif afin de redonner un sens à leur apostolat. Soucieuses de vivre leur spiritualité des Saints Noms et de faire signe dans la société, les SNJM, comme femmes croyantes, s'approprient un espace de liberté plus large afin de cheminer individuellement. Cette approche n'est pas sans ébranler certains fondements de la vie communautaire et elle témoigne aussi des nombreux tâtonnements que les

---

<sup>277</sup> Routhier, *La réception d'un concile*, p. 67-68.



changements provoquent. Entre l'autonomie individuelle, celle des groupes locaux, l'appartenance à la congrégation et à l'Église catholique, la quête de cohérence demeure un appel pressant et qui n'est pas nécessairement résolue pour toutes. On le voit, la structure de vie des SNJM subit de nombreuses modifications, ce qui ébranle les acquis anciens. Toutefois, celles qui demeurent dans la communauté font le pari que la nouvelle structure de gouvernement et la responsabilisation plus grande des membres permettront à chacune de s'épanouir pleinement dans sa communauté de vie et dans l'expérience théologale à la suite du Christ. Tout cela mène à une nouvelle compréhension des rapports de sororité et confirme notre hypothèse que les SNJM se sont adaptées vers des formes renouvelées, afin de répondre aux changements imposés par le Magistère romain, de s'accorder aux réalités de la société québécoise et de retourner à l'intuition d'origine de la fondatrice. Ce renouvellement sera particulièrement important à partir de la fin des années 1960, avec la floraison d'initiatives de religieuses qui quittent les grands couvents afin d'expérimenter de nouvelles formes de vie communautaire, d'engagements individuels et professionnels.

## CHAPITRE VIII

### « UNE COMMUNAUTÉ DE DISCIPLES QUI ALLUME DES FEUX NOUVEAUX »: LES MUTATIONS DE L'ŒUVRE APOSTOLIQUE CHEZ LES SNJM (1967-1985)

De nos jours, ce sont les individus qui témoignent plutôt que les communautés; mais la religieuse n'est vraiment témoin que si chacune est reliée de façon évidente à une communauté locale.<sup>1</sup>

Dans la foulée des prescriptions conciliaires, un grand nombre de religieuses SNJM quittent les anciens couvents qui ont modelé leurs interactions avec le monde extérieur et se lancent dans une série de nouveaux apostolats. À partir de formes renouvelées d'insertion de l'espace urbain séculier, de petites communautés de SNJM développent des œuvres inédites, centrées sur le respect de la personne humaine et l'éducation de la foi. Ce dernier chapitre de notre thèse offre un portrait inédit de ces fraternités au sein des villes. Les religieuses, malgré un contexte social défavorable, continuent à témoigner du Christ. Les SNJM le font dans une perspective élargie de l'éducation, à travers les initiatives individuelles d'œuvres de justice sociale, d'éducation populaire et d'aide aux femmes, mais aussi au sein de l'Église où elles occupent des fonctions et des responsabilités nouvelles.

---

<sup>1</sup> Benoît Lacroix, o.p., « De nos jours », dans *Signes de vie- Ambiguïtés. Rapport de l'administration générale, 1986-1991*, p. 6.

## 8.1 — Une nouvelle insertion dans l'espace urbain séculier

### 8.1.1 — *La problématique des anciens couvents.*

Comme nous l'avons déjà vu, la congrégation des SNJM a essaimé à partir du noyau originel de Longueuil dans un axe allant du sud-ouest du fleuve Saint-Laurent (la Montérégie, l'Estrie) vers le nord-est (les Basses-Laurentides et Lanaudière) en passant par l'île de Montréal. Le modèle de développement emprunté par les SNJM s'accorde à l'archétype classique d'installation des couvents, à la fois demeures pour les religieuses et pensionnats au cœur des villages ou des quartiers, le plus souvent à proximité des églises paroissiales. Notons aussi la présence de quelques édifices purement résidentiels, parfois fournis par les commissions scolaires, d'autres fois construits par les SNJM, aux fins de la desserte d'un certain nombre d'écoles publiques environnantes. Cette insertion d'un patrimoine immobilier religieux dans la trame urbaine permettra aux SNJM d'inscrire une série de « territoires » féminins consacrés dans l'espace civil. Ces maisons, éparpillées et séparées géographiquement, sont spirituellement et juridiquement reliées par une appartenance et une identité commune.

Dans les décennies qui précèdent le concile Vatican II, plus particulièrement depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la typologie des bâtiments religieux des SNJM, surtout si l'on songe aux différentes maisons mères et aux grands couvents urbains, respecte le modèle triomphaliste de l'institution catholique, puisqu'elle exprime le pouvoir ou symbolise l'élévation des idées<sup>2</sup>. Le recouvrement extérieur des édifices est en briques ou en pierres et il se caractérise par une volumétrie équivalente ou supérieure aux bâtiments civils de la zone où ils se trouvent. La qualité des matériaux utilisés n'a

---

<sup>2</sup> Roberta Gilchrist, *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, Londres, Routledge, 1994, p. 97; Christine Lei, « The Material Culture of the Loretto School for Girls in Hamilton, Ontario, 1865-1971 », *Historical Studies*, vol. 66 (2000), p. 97. Voir aussi la section 3.1.2 de cette thèse.

d'égal que le dépouillement des ailes ou des cellules réservées aux religieuses<sup>3</sup>. Dans les années 1950, les nouveaux bâtiments tendent à se libérer des surcharges ornementales, ils recourent à une architecture moderne, ils se caractérisent par un plus grand fonctionnalisme et ils tendent souvent vers le gigantisme, mais la visée demeure fondamentalement la même<sup>4</sup>.

Ce constat sur l'apport socioculturel de nouveaux bâtiments se retrouve aussi dans le travail de Lucia Ferretti. L'historienne a contribué à une réflexion sur le rôle et la place de l'Église catholique montréalaise dans l'organisation de la vie sociale urbaine à partir de l'exemple de la paroisse Saint-Pierre-Apôtre<sup>5</sup>. Les Missionnaires oblats de Marie-Immaculée ont établi une série d'associations pieuses, mis en place des œuvres sociales en plus d'assurer un encadrement qui visait la transmission d'un certain modèle pastoral et théologique dans le cadre d'un pôle architectural monumental<sup>6</sup>. La dynamique d'action propre aux SNJM s'inscrit donc dans une logique similaire à celle des Oblats, car la congrégation religieuse comprend qu'elle retire un certain pouvoir et une influence sur la population à partir de l'occupation d'un espace urbain. Ce lieu, théâtre d'une expérience particulière pour les femmes, permet la production et la diffusion publique du message socioreligieux de la fondatrice, Mère Marie-Rose.

Lucia Ferretti s'est penchée sur un milieu dominé par des hommes: les oblats qui imposent un type de ministère social et religieux novateur et les notables locaux qui

<sup>3</sup> Tanya Martin rappelle que l'usage du bâtiment dicte aussi ses formes et sa décoration. Notons que plusieurs congrégations refusaient toute exagération sur le plan architectural ou décoratif et que les religieuses orientaient, les projets et ne s'en laissaient pas imposer par les architectes ou les corps d'artisans. Tanya Martin « The Architecture of Charity: Power, Religion and Gender in North America, 1840-1960 », Thèse de doctorat (architecture), Berkeley, Université de Californie, 2002, p. 200-214.

<sup>4</sup> PC, « À propos de l'Institut Jésus-Marie et l'École de musique Vincent-d'Indy », vol. 26 (1959-1961), 30 novembre 1959, p. 63-64.

<sup>5</sup> Ferretti, *Entre voisins*, p. 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 190. L'ensemble architectural comprend l'église et sa sacristie, son presbytère, la maîtrise et une école paroissiale. Tout le quadrilatère est classé monument historique depuis 1977. Voir Claude Pinard, « La maîtrise et l'école Saint-Pierre-Apôtre » et « L'église Saint-Pierre-Apôtre », *Montréal, son histoire et son architecture*, tome 3, Ottawa, Les Éditions La Presse, 1989, p. 470-478 et 479-492.



financent les activités. Certes, les femmes n'y sont pas absentes, mais elles y occupent une place congrue, principalement dans les activités de bienfaisance et le bénévolat paroissial<sup>7</sup>. Pourtant l'apport des femmes à l'essor des villes vaut la peine qu'on s'y arrête. Daphne Spain a démontré qu'une perspective spatiale a le mérite de mieux faire ressortir les interactions entre les femmes et les institutions sociales<sup>8</sup>. À ses yeux, il existe des espaces féminins distincts et une relation entre l'évolution de la structure urbaine, les décisions et les actions de certains groupes de femmes. L'étude de Lucia Ferretti cherchait à mieux comprendre la vitalité paroissiale d'un milieu populaire sur le plan social et religieux et elle n'a pas scruté en détail l'apport des religieuses actives dans la paroisse. Cette absence d'approfondissement de la contribution des femmes à l'essor des villes n'est pas unique à l'historiographie d'ici. Suellen Hoy dénote cette carence dans le cas de la contribution des religieuses au développement de Boston et à celui de Chicago<sup>9</sup>.

L'historienne Sarah Deutsch a aussi étudié l'apport de certains groupes de femmes à un développement urbain plus respectueux de ses habitants. Elle s'est attardée aux stratégies de négociation, d'alliance et de survie des femmes dans la ville de Boston, de 1870 à 1940. Deutsch a démontré que les pressions de ces femmes ont transformé les services offerts ainsi que le paysage urbain<sup>10</sup>. Dans cette même foulée, Daphne Spain est revenue sur ce thème en explorant plusieurs villes<sup>11</sup>. Ces groupes (*Young's Women Christian Association, College Settlements Association, etc.*) se sont donné le mandat de construire un nouvel ordre social, à une époque où les élites étaient davantage intéressées par l'essor industriel que par les conditions de salubrité des

<sup>7</sup> Ferretti, *Entre voisins*, p. 107-123.

<sup>8</sup> Daphne Spain, « Gendered Spaces and Women's Status », *Sociological Theory*, vol. 11, no 2 (juillet 1993), p. 137-151.

<sup>9</sup> Suellen Hoy, *Good Hearts. Catholic Sisters in Chicago's Past*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2006, p. 169.

<sup>10</sup> Sarah Deutsch, *Women and the City. Gender, Space and Power in Boston, 1870-1940*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 3.

<sup>11</sup> Daphne Spain, *How Women Saved the City*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001. 332 p.

appartements des immigrants et l'intégration des nouveaux arrivants<sup>12</sup>. En développant des lieux de rédemption pour les femmes (*Redemptive places*), ces groupes de citoyennes ont « sauvé les villes »<sup>13</sup>. Cette relecture de la contribution des femmes américaines peut être récupérée dans le cadre de notre étude, car comme le rappelle Sarah Deutsch :

« By reconceiving the city with public space for women, by creating new types of spaces, women enhanced the possibility for their own political empowerment in a variety of urban sectors [...] Once they moved into the public sphere, women like colonizers settling in to a new place, sought indigenous collaborators ». <sup>14</sup>

C'est aussi cette vision qui guidera les SNJM dans le contexte urbain québécois. La prise en charge de l'éducation au Québec par l'État et les changements qui affectent les écoles paroissiales ailleurs au Canada et aux États-Unis ont des effets directs sur le mode de vie des congrégations religieuses. Le regroupement des effectifs étudiants au sein des nouvelles polyvalentes régionales au Québec provoque la fermeture des couvents ruraux des petites localités. La fin des écoles normales, des écoles ménagères et la fermeture de la plupart des collèges classiques pour filles imposent une réaffectation à de nombreux bâtiments. Les complexes conventuels des SNJM jouaient un double rôle spirituel et social : ils se trouvaient aux limites de la sphère séculière et religieuse, car ils accueillaient les élèves laïques dans le cadre des activités éducatives qui y étaient dispensées, mais ils les soumettaient du même souffle au mode de vie des congrégations religieuses locales, à leurs fêtes, à leurs rites et à leurs symboles. Les couvents devenaient une sorte de miroir de la vie des femmes consacrées et, par le fait même, ils en incarnaient la spiritualité. De plus, par leur insertion spatiale dans les différents milieux, les communautés contribuaient au tissage de liens homosociaux durables. Des générations successives de femmes

<sup>12</sup> *Ibid.* Voir particulièrement le deuxième chapitre, « Why Cities Needed Saving », p. 30-60.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 17-27.

<sup>14</sup> Deutsch, *Women and the City*, p. 24.

passaient par le couvent, maintenant ainsi aux yeux de tous, la valeur de la vie consacrée et sa plausibilité comme mode d'épanouissement.

Outre la fin des activités scolaires, les demandes de mise à niveau des bâtiments selon les nouvelles normes du code du bâtiment appellent des dépenses lourdes dans une période d'incertitude comme les années 1960 et 1970<sup>15</sup>. À cette question s'ajoutant celle des nombreux départs, chaque province doit réfléchir à l'avenir de son parc immobilier. La majorité des couvents patrimoniaux sont conservés, mais certains sont vendus ou simplement détruits<sup>16</sup>. Les SNJM conservent donc leur maison mère, les maisons liées à l'administration générale ou provinciale, celles dédiées aux retraites spirituelles et sept établissements d'enseignement privé.

L'augmentation importante de religieuses retraitées oblige les SNJM à réfléchir au réaménagement interne de certains couvents. Le chapitre de la province d'Outremont constate lors de sa réunion du 13 mars 1971 que la cohabitation de sœurs de mentalités et d'âges différents pose des problèmes et cause des souffrances nuisibles à la bonne entente et au travail apostolique. De plus, les supérieures locales éprouvent des difficultés à animer des communautés de ce genre. On opte donc pour la création de résidences où l'on regrouperait des sœurs retraitées<sup>17</sup>:

Tous les hommes d'affaires consultés sont unanimes à nous dire que, pour les communautés présentement, ce n'est pas le temps de construire ni d'acheter. La solution qui se présente à nous est donc d'aménager à cette fin quelques-

<sup>15</sup> Le cas du couvent Saint-Nom-de-Marie d'Hochelaga est représentatif à maints égards. Ce qui fut la seconde maison mère de la congrégation se voit condamner par le service d'inspection de la ville de Montréal, car les infiltrations souterraines des eaux du fleuve ainsi que les vibrations liées aux activités portuaires provoquent des fissures et l'affaissement de la charpente centenaire. Le coût de restauration aurait été prohibitif. PC, « Vente du couvent d'Hochelaga », 4 février 1971, p. 251-254.

<sup>16</sup> PC, « Changement de mission », vol. 30 (1968-1969), 5 août 1968, p. 83; « Nous nous retirons de notre couvent de Saint-Timothée », « Vente du couvent de Disraëli », vol. 30 (1969-1970), 27 janvier 1970, p. 113-114; « Vente du couvent de Saint-Roch-de-l'Achigan », 9 avril 1970, p. 121-122; « Le vent a emporté à tout jamais notre cher couvent de Saint-Barthélémy », vol. 30 (1969-1970), 7 août 1969, p. 172.

<sup>17</sup> SCA SNJM, P05/K,3,1, Actes et délibérations de la province d'Outremont cités dans Situation de l'enseignement.

unes des maisons que nous possédons au Québec. La question a été longuement étudiée sous tous les angles. Les statistiques fournies se basaient sur une prospective de cinq ans. Dans un avenir immédiat, nos couvents de l'Épiphanie et de Sainte-Martine seront transformés à cette fin.<sup>18</sup>

L'ancien couvent de Sainte-Émilie du quartier Viauville à Montréal qui a logé un pensionnat ainsi qu'une école normale fait aussi l'objet de tractations sur son avenir. Les SNJM embauchent une firme d'architectes qui propose différents scénarios: le premier, privilégié par la firme, demande la destruction complète du couvent au profit d'un édifice neuf. Le second expose un projet de « façadisme », c'est-à-dire « conserver le caractère social du quartier en gardant les murs actuels et en reconstruisant complètement l'intérieur »<sup>19</sup>. Enfin, un dernier projette la restauration respectueuse de certaines aires communes et une adaptation des lieux par l'ajout de rampes et d'ascenseurs à un coût moindre. C'est finalement cette solution qui est adoptée, car les SNJM y trouvent « un sens qui respecte l'histoire de cet édifice, notre œuvre et va permettre à nos sœurs plus vieilles, de sentir qu'elles vivent dans un lieu qui témoigne de leur vocation originale (*sic*) »<sup>20</sup>. Loin d'adopter aveuglément une solution proposée par la firme d'architectes, les SNJM témoignent de leur autonomie et d'une vision qui s'inscrit dans une identité forte. L'avenir ne peut faire l'économie de leur passé et du sens qu'elles donnent à leur patrimoine bâti. Enfin, la congrégation permet à un certain nombre de sœurs de vivre seules. Les raisons qui expliquent cette situation particulière sont liées au lieu de l'apostolat, à celui des études ou à des difficultés pour certaines de cohabiter avec d'autres<sup>21</sup>. La majorité des autres sœurs vivront l'expérience des nouvelles fraternités de base.

<sup>18</sup> SCA SNJM, P05/K,3,1, Sœur Rose Descoteaux, secrétaire exécutive pour le Collège des provinciales, 12-13 février 1973.

<sup>19</sup> SCA SNJM, P03/K1, 1, Études de différentes solutions: Propositions pour une résidence pour sœurs âgées, couvent Ste-Émilie, par la firme Bédard, Charbonneau, Lusignan, Avena, Architectes associés, dossier 74-145, novembre 1974.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> SCA SNJM, L1973.01, Résidence Jumonville: la directrice du Centre Rousselot pour personnes âgées habite seule dans un appartement pour des raisons de proximité pendant un an; G09/H,2, *Sœurs vivant seules, 1968-1981*. En 1981, 194 religieuses, soit 6,4% des sœurs de la congrégation ne vivent



### 8.1.2 — *Les nouvelles fraternités*

*Perfectæ caritatis* encourageait les SNJM à développer une connaissance suffisante de la condition humaine et des besoins de l'Église. Ainsi, en « discernant avec sagesse, à la lumière de la foi, les traits particuliers du monde d'aujourd'hui et brûlant du zèle apostolique, [elles étaient] à même de porter aux hommes un secours plus efficace »<sup>22</sup>. Cet appel, les SNJM ne peuvent pas y répondre correctement, car aux dires de plusieurs, l'ancien mode de vie ne permettait pas d'entrer en contact librement avec les gens. De plus, les grands terrains et les bâtiments patrimoniaux donnent une image de richesse et de puissance qui ne s'accorde pas à la pauvreté et à la charité défendues dans les chapitres généraux. Plusieurs religieuses actives dans les quartiers pauvres de Montréal, des missionnaires de retour d'Afrique ou d'Amérique du Sud ou certaines SNJM marquées par la redécouverte du charisme de fondation et le retour aux sources de la vie religieuse réclament un nouveau mode de regroupement signifiant. Celui-ci prendra son essor dans la période intercapitulaire de 1968-1970, à partir de l'expérience vécue par d'autres congrégations religieuses.

En septembre 1969, sœur Gisèle Beaudette des Sœurs Grises de Montréal et sœur Marie Bérubé de la Congrégation de la Sainte-Famille de Bordeaux, chacune responsable d'une fraternité depuis un an, partagent leur expérience avec les SNJM à la maison mère<sup>23</sup>. Le père Claude Lefèbre, Fils de la charité, curé de la paroisse Sainte-Cunégonde, l'abbé Marcel Laniel, pro-directeur de l'office des religieux et sœur Jeanne-de-Sainte-Marie, une Petite sœur de l'Assomption ont mis en place le projet et l'ont présenté au cardinal Léger en février 1967. Trois fraternités, une pour les Sœurs grises, une pour les Sœurs de la Sainte-Famille de Bordeaux et une

---

pas avec d'autres SNJM. Elles sont 4,3% aux États-Unis, 1,9% au Canada et 0,2% dans les pays de mission. Ce mode de vie laisse plusieurs SNJM perplexes, car le fondement de la vie religieuse est la communauté. Si les raisons apostoliques sont acceptées, vivre seule quand il existe une communauté locale tout près ne fait pas l'unanimité.

<sup>22</sup> DPC, no 2d.

<sup>23</sup> PC, « Causerie sur les fraternités », vol. 30 (1969-1970), 1<sup>er</sup> septembre 1969, p. 93.

troisième pour les sœurs de Sainte-Croix, ont aussi vu le jour. Chaque communauté doit trouver des logements et des emplois aux membres.

Le but des fraternités rejoint la fin de toutes les congrégations: poursuivre une vie d'union au Christ dans une rencontre fraternelle authentique à travers une insertion dans le monde pour mieux donner l'Évangile. On veut vivre près des gens en petites équipes unies qui portent un témoignage de la vie consacrée. « On peut partager la vie de quartier, la vie de travail, la vie paroissiale, la vie liturgique »<sup>24</sup>. Dans ce contexte, il n'y a ni hiérarchie, ni soumission aux autres, car chacune met l'épaule à la roue. On garde bien sûr des liens avec la congrégation et les autorités provinciales en les rencontrant et en remettant à la congrégation l'excédent des recettes liées aux revenus. Entre trois et sept personnes forment une fraternité, mais très tôt, on détermine que cinq personnes forment une équipe idéale. On cherche une diversité d'emplois afin d'enrichir l'expérience de vie commune de chacune. Chaque fraternité compte une responsable qui agit davantage comme une répondante plutôt qu'une supérieure dans la maison. On considère aussi que la gardienne du logis joue un rôle majeur au sein de la fraternité étant donné qu'elle assure une présence accueillante tout le long du jour. Aux yeux des religieuses l'insertion dans le milieu se veut un signe de la présence du Christ au milieu du peuple.

Le nouveau mode d'habitation des religieuses se distingue par l'absence de prégnance architecturale et urbanistique dans le milieu d'intégration. Ce n'est plus la présence conventuelle qui induit des rapports sociaux, mais bien les activités des femmes consacrées au cœur de la cité. En se repositionnant en des dizaines de petites cellules au cœur de la trame urbaine civile, les SNJM veulent renégocier leur position sociale, reconstruire leur image aux yeux d'une population qui s'éloigne de l'Église et établir des ponts avec des groupes, particulièrement les femmes, les immigrants et les

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 94.

marginaux<sup>25</sup>. Les SNJM qui se lancent dans ce nouveau type d'insertion urbaine se distinguent donc, dans une large mesure, de celles qui continuent à vivre dans les anciens couvents ou la maison mère d'Outremont, car elles imitent « le genre de vie que le Fils de Dieu a embrassé, quand il est venu dans le monde pour faire la volonté du père »<sup>26</sup>.

À l'exception de la fraternité *La Maison d'accueil*, qui ouvre ses portes à Longueuil en 1968<sup>27</sup>, aucune décision rapide n'est prise, ce qui exaspère les religieuses les plus enthousiastes pour le projet et oblige la supérieure générale à expliquer la lenteur de la décision :

Vous attendez depuis longtemps une réponse au sujet des fraternités. Notre silence vous a peut-être semblé indifférent ou même hésitant, face à une situation encore insuffisamment explorée, il n'en est rien. Croyez-le, mes chères sœurs, au contraire, nous y pensons comme vous depuis longtemps, et comme vous, nous voulons que cette expérience soit vécue dans les conditions les plus favorables pour atteindre les buts proposés. Dans les circonstances actuelles, après avoir discuté avec les supérieures provinciales nous croyons qu'il serait nécessaire d'avoir immédiatement une rencontre de toutes les sœurs qui ont donné leur nom.<sup>28</sup>

La première phase de floraison se fait finalement en juillet 1969 avec la mise en place de quatre fraternités, trois dans la région montréalaise et une en Gaspésie. Les trois fraternités montréalaises, dont une formée de sœurs anglophones, comptent chacune cinq membres. La fraternité *Holy Names Residence* s'installe à Westmount, dans la paroisse St-Ignatius, à proximité du Collège Loyola. Le programme de cette

<sup>25</sup> SCA SNJM, G02.25/A,6, Rapport des Fraternités, 1969-1970.

<sup>26</sup> SCA SNJM, L 1969.09, Résidence Papineau, document sans titre dans lequel est cité cet extrait du no 44 du deuxième chapitre de la constitution *Lumen gentium*. Il faut toutefois éviter toute généralisation sur les religieuses résidant dans les anciens couvents comme sur leurs raisons de ne pas avoir opté pour ce mode de vie.

<sup>27</sup> SCA SNJM, L1968.05, La Maison d'accueil, située au 410, rue St-Alexandre à Longueuil, paroisse Saint-Antoine-de-Padoue, change de nom en 1984 au moment de son déménagement au 186, rue Grant à Longueuil et devient alors la Maison du Patrimoine. La fraternité qui la forme désirait développer une vie communautaire authentique dans l'acceptation et le respect de l'autre, ainsi que dans la simplicité à vivre les événements quotidiens.

<sup>28</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de Mère Philippe-de-la-Croix, 13 février 1969.

communauté s'articule sur l'idée qu'elle est formée de « femmes d'Évangile pour une action libératrice, en union à Dieu et qui témoignent en son nom, de la liberté dans l'Esprit »<sup>29</sup>.

La seconde fraternité prend possession d'un logement loué sur la rue Papineau dans la paroisse Saint-Stanislas-de-Kotska de Montréal. Les orientations de base du groupe reprennent « les idées les plus inspirantes des *Constitutions* et nous sommes rassemblées en vue d'une communauté fraternelle, lieu privilégié du partage mutuel favorisant notre épanouissement à la fois humain et spirituel »<sup>30</sup>. La troisième résidence peut être identifiée sous deux graphies différentes : les livrets annuels d'obédience donnent toujours Du Rocher tandis que les chroniques de la fraternité donnent Durocher en quelques occasions<sup>31</sup>. D'abord actif dans la paroisse Saint-Enfant-Jésus-du-Mile-End jusqu'en 1975, ce groupe déménage par la suite dans la paroisse Immaculée-Conception. Les sœurs de la Fraternité veulent faire équipe en vue de vivre plus intensément leur vie communautaire et elles résument leurs objectifs à trois mots : vivre, fraterniser et aimer<sup>32</sup>.

Enfin, la quatrième fraternité développe une expérience missionnaire à l'extérieur de la zone traditionnelle d'action des SNJM. Trois religieuses arrivent à Gaspé afin de « développer un apostolat nouvelle formule parmi des étudiants intelligents et réceptifs du cégep de Gaspé, mais privés de nombreux avantages culturels à cause de leur éloignement des grands centres »<sup>33</sup>. En juillet 1970, deux autres fraternités se forment à Montréal. Le premier groupe s'établit dans un logement sur la rue De Lorimier dans la paroisse St-Pierre-Claver. L'objectif de ses membres est « l'approfondissement de leur vie spirituelle et apostolique dans un contexte de vie

<sup>29</sup> SCA SNJM, L1969.06, *Holy Names Residence*.

<sup>30</sup> SCA SNJM, L1969.09, Résidence Papineau. Le groupe changera de nom à partir de 1979 et deviendra la Résidence Grandbois.

<sup>31</sup> SCA SNJM, L1969.08, Fraternité Du Rocher.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> SCA SNJM, L250, Résidence des SNJM, Gaspé.



communautaire où les exigences de la vie d'équipe sont importantes »<sup>34</sup>. Le second groupe se trouve dans la même paroisse. Il vise une « insertion paroissiale totale [et aspire à] se laisser éduquer par les gens simples »<sup>35</sup>.

Cette nouvelle manière de vivre la dimension communautaire fait l'objet d'observations de la part de celles qui l'exercent et des autorités de la congrégation. Mère Philippe-de-la-Croix en présente une analyse importante dans son rapport capitulaire de 1971. La supérieure générale mentionne que « l'avenir de la vie religieuse se dessine en termes de vie d'équipe en petits groupes. Le succès de cette expérience est en dépendance directe de la droiture et de la sincérité de celles qui s'y engagent »<sup>36</sup>. Selon la compilation des observations des fraternités, la vie communautaire semble plus réelle et plus évangélique; chacune assure une présence totale à l'autre et recrée ses dispositions d'accueil tous les jours. La plupart des groupes assument une réunion hebdomadaire, partagent les tâches domestiques qui sont une source d'unité, vivent vraiment la vie d'équipe où « la force d'un idéal commun peut être une aide précieuse dans le cheminement personnel et collectif »<sup>37</sup>. Cette vie communautaire intense débouche normalement sur une vie de prière fervente. Toutes les équipes mentionnent des échanges sur la Parole, des partages d'évangile, des mises en commun sur un thème spirituel, des moments de prières personnelles. D'un commun accord, un groupe garde un certain silence pour se retrouver « devant le Seigneur, cela un peu tous les soirs, et le dimanche avant-midi »<sup>38</sup>.

En plus du travail professionnel, trois rapports mentionnent le travail apostolique, spécialement sur le plan paroissial. Les paroisses reçoivent un appui effectif de la part

<sup>34</sup> SCA SNJM, L1970.11, Résidence De Lorimier.

<sup>35</sup> SCA SNJM, L1970.15, Résidence Saint-Pierre-Claver.

<sup>36</sup> SCA SNJM, G02.25/A,2, Rapport de la supérieure générale, mère Philippe-de-la-Croix, 5 juillet 1971, 17 f.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

des SNJM pour la liturgie, l'animation des messes, les activités sociales et paroissiales ainsi que les visites des pauvres. Cette participation paroissiale dénote une fraternité ouverte et ecclésiale non repliée sur elle-même. La supérieure générale rappelle que le choix des membres s'est fait à partir d'une optique commune de la vie religieuse après plusieurs rencontres. Les participantes sont des volontaires dont les personnalités se concilient suffisamment pour permettre un accord fondamental sur les buts à poursuivre et les moyens à employer. Toutefois, la vie dans un espace plus restreint que les couvents traditionnels ne permet pas de s'éviter. Les sœurs sont donc devenues de plus en plus conscientes des exigences évangéliques de la vie communautaire, au contact entre autres des compagnes non choisies. Cela est, pour quelques-unes, un point important du témoignage à donner de la réalité de la vie communautaire.

Les communautés recourent à une gestion collégiale dont le but est de rééduquer les sœurs au nouveau rôle de l'autorité et à l'exercice de ce rôle. Pour cela, on encourage et développe le sens de l'initiative et de la responsabilité qui passe par un engagement personnel de chacune. Les décisions majeures sont prises par consensus. Tout cela entraîne une plus grande unité entre les religieuses. Par contre, le manque de direction dans ce type de structure amène une minorité à vouloir s'imposer comme autorité, ce qui oblige des rappels sur les objectifs de ce type de mode de vie. Il est difficile pour un membre du groupe ou pour le groupe dans son ensemble, de tenir une sœur responsable de ses actions. Certaines SNJM ont noté le besoin de direction pour développer une communauté plus unifiée et une vie de prières plus satisfaisante. Les difficultés rencontrées dans ce style de vie ne diffèrent pas de celles qu'on rencontre dans les couvents de type traditionnel.

Le rapport de Mère Philippe-de-la-Croix offre un portrait global et plutôt satisfaisant des deux premières années d'expérimentation. Il ne révèle toutefois pas tout. Il faut se pencher sur les rapports de chacune des fraternités pour saisir le pouls quotidien de

ces communautés<sup>39</sup>. Tous les rapports de 1971 ne semblent pas avoir été conservés. Ceux qui l'ont été prennent la forme de textes qui survolent les grands thèmes de la vie consacrée. Le premier, celui de la fraternité de Gaspé, décrit les apports de l'expérience :

La communauté de vie est une des forces et notre richesse. Il s'est créé entre nous une solidarité vraiment fraternelle qui nous fait oublier au nom de l'idéal que nous partageons, les heurts inévitables de tempéraments fondamentaux différents. Nous avons toutes un travail très exigeant : les étudiants souhaitent notre présence et demandent notre collaboration dans des domaines extra scolaires: cinéma, chorale; la paroisse s'attend à notre participation à la liturgie, à l'animation de la messe; le diocèse réclame des services bénévoles pour des services intercommunautaires. C'est surtout le soir, à la table, et les fins de semaine que nous nous rencontrons. Le partage des tâches ménagères nous rapproche et nous oblige à vivre au rythme de l'autre, mais la prière commune est peu facile. Nous inaugurons dans le milieu un type de religieuses sans grilles et sans barrières, sans ghetto; nous travaillons pour eux et avec eux et ils ne se sentent pas menacés par notre supériorité. Les laïcs ont été heureux de notre initiative, dès le début, le clergé nous a donné sa bénédiction sans tarder, mais les communautés locales ont pris plus de temps; c'est maintenant fait, ils désirent notre participation entière et notre collaboration dans les services.<sup>40</sup>

La qualité de la formation théologique des membres rend la dimension spirituelle de certains groupes plus intense. Ainsi, à la fraternité Delorimier, la récitation des vêpres se fait en commun, même lorsque la communauté ne compte que deux personnes. La préparation de l'office se fait à tour de rôle et la lecture de la parole de Dieu est une occasion d'échange. Le groupe apporte des variations dans la manière de célébrer l'office divin en récitant un seul psaume, en l'expliquant et en le méditant; on chante l'hymne avec un disque; pendant le carême, la fraternité décide d'allouer une demi-heure à la récitation de vêpres, pour intensifier la prière commune. Une fois par deux semaines, elles célèbrent la messe précédée d'un échange avec un prêtre. L'équipe, après expérience, a conclu à la nécessité de garder un certain silence, environ une

<sup>39</sup> SCA SNJM, G02.25/A.6, Rapport Fraternités 1969-1971, Expérience de fraternités.

<sup>40</sup> SCA SNJM, G02.25/A.6, Sœur Madeleine Montpetit, s.n.j.m., Rapport de la Fraternité de Gaspé, mai 1971.

demi-heure chaque soir après la récitation du bréviaire et aussi le dimanche après-midi. À la paroisse, une sœur est membre du comité de liturgie, deux sœurs prennent une part active à l'orgue et au chant en plus de participer à différentes activités paroissiales<sup>41</sup>.

La fraternité Papineau affirme avoir « recherché une forme religieuse de vie en regard de l'Évangile et des orientations de Vatican II ayant pour principe fondamental la coresponsabilité »<sup>42</sup>. Aux dires des membres, « l'aventure se révèle positive pour chacune. Non pas parfaite, non pas facile, mais très évangélique »<sup>43</sup>. Sur le plan de la communauté de vie, les SNJM constatent que cette expérience a permis à chacune de mesurer ses forces et l'intensité du défi de développer ses capacités d'aimer et d'être aimée. Les différents apostolats rendent la vie commune irrégulière à cause de la variété des horaires. Le stress du travail, la fatigue et les différentes personnalités rendent les relations interpersonnelles difficiles. Dans ce groupe, du point de vue de la prière, les rencontres se font plus ou moins régulières pour l'eucharistie hebdomadaire. L'office est rarement récité en commun et la participation quotidienne à la messe appartient à chacune. L'expérience vécue apprend la difficulté des relations humaines; elle est révélatrice des limites personnelles; la fraternité ne va pas de soi, elle est à bâtir. « Au terme de l'expérience de deux ans, l'expression communauté de ressourcement signifierait pour chacune: cheminement spirituel et mise à l'épreuve par une confrontation avec soi-même et les autres »<sup>44</sup>.

Enfin, le rapport de la fraternité St-Pierre-Claver admet que ce type de vie n'est pas très avancé encore pour faire ses preuves. Le groupe n'a pas trop structuré la vie commune. Ses membres désirent « laisser la sagesse du temps nous éduquer »<sup>45</sup>. Les

<sup>41</sup> SCA SNJM, G02.25/A.6, Rapport de la Résidence De Lorimier, 1971.

<sup>42</sup> SCA SNJM, G02.25/A.6, Rapport de la Résidence Papineau, mai 1971.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> SCA SNJM, G02.25/A.6, Rapport de la Résidence Saint-Pierre-Claver, mai 1971.



SNJM de cette fraternité témoignent que le choix de ce lieu d'apostolat découle de l'absence depuis deux ans de religieuses dans cette paroisse qui, historiquement, a toujours vu la congrégation s'y activer. Comme on ouvre à la même époque la porte à des expérimentations, six sœurs forment un groupe dont le but est de faire une insertion paroissiale dans un milieu populaire, de les écouter et de les servir selon les besoins qui se présentent. Selon la rédactrice du rapport, la proximité de la petite communauté avec les élèves des paroisses environnantes permet de bien rencontrer les visées du groupe.

Pour la fraternité St-Pierre-Claver, les premiers mois sont difficiles. Le confort est minime pour la nourriture, le sommeil, la détente et le calme. L'insuffisance de la détente vient de ce que trois religieuses suivent des cours deux soirs par semaine. De plus, les SNJM font la connaissance de la vie de quartier en appartement. Il y a un manque de tranquillité qui vient de la promiscuité avec les autres sœurs et de la présence des voisins qui ne vivent pas régulièrement aux mêmes heures qu'elles. Il n'y a pas de pièces dérobées, de vastes chapelles silencieuses ou de jardin conventuel caché. De plus, le quartier est très bruyant à cause de la circulation automobile. Toutefois, c'est un milieu qu'elles considèrent accueillant. L'expérience de ce vécu au coude à coude provoque des hauts et des bas dans les relations. Le groupe ne réussit pas à organiser ses rencontres et à mettre en place un véritable programme de vie et de collaboration. Le groupe a demandé de l'aide à la maison mère. On fait venir une spécialiste des communications et après quelques formations, les rapports s'améliorent, mais « certains mouvements négatifs se dessinent: difficulté à dire, confiance à solidifier vis-à-vis le groupe, inquiétudes pour ne pas fatiguer, manque de connaissance, déception momentanée »<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

Le caractère spirituel de la maison se déploie dans l'attention aux personnes et lors des événements religieux du calendrier. Le groupe croit qu'à travers chacune des rencontres et des événements, Dieu leur parle. Elles reprennent ici l'attitude fondamentale de la fondatrice, Mère Marie-Rose. Le groupe ouvre donc ses portes à des personnes âgées, il invite des familles pauvres à partager leur souper ou il accueille des familles du voisinage lors d'événements funestes comme des décès ou des incendies. Les SNJM de ce groupe adaptent l'office aux événements vécus et actuels, elles acceptent que le sous-sol de leur maison soit le théâtre de rencontres avec des jeunes. La gardienne du foyer joue un rôle important, mais elle se retrouve parfois seule à attendre la venue des gens.

Ces quelques exemples de fraternités illustrent le travail de la congrégation à proposer de nouvelles modalités de regroupement. Entre 1969 et 1985, l'institut met en place 96 communautés du type des fraternités. Il faut toutefois noter que plus du tiers d'entre elles sont des fraternités qui prennent un nouveau nom suite à un déménagement. En même temps, on achète ou on loue aussi des résidences qui logent davantage de sœurs à la manière des anciens couvents<sup>47</sup>. Plus des deux tiers des fraternités comptent deux (20 groupes), trois (23 groupes) ou cinq membres (23 groupes), mais des variations existent au sein des groupes à travers le temps. Le nombre de trois membres par groupe devient le plus courant après 1977. La durée de vie des fraternités est en moyenne de 6 ans, mais 38 persistent au-delà des limites chronologiques de notre étude alors que 59 % d'entre elles (57 groupes) ne survivent pas à la troisième année. Il faut toutefois tempérer ces données statistiques. Cela tient surtout à la fin des baux de location ou au déplacement d'individus à cause des obédiences annuelles. Après 1978, les raisons de santé et de vieillissement expliquent souvent la fin de certains groupes. Comme nous l'évoquions, certaines fraternités

---

<sup>47</sup>SCA SNJM L197106, Résidence St-Paul (41 membres); L1979.05 Résidence Albani (19 membres); L1981.06, Résidence Édouard-Montpetit, (29 membres); L1981.09, Résidence Isabella (12 membres); L1984.10 Résidence Eulalie-Durocher (32 membres).

connaissent une mobilité géographique et déménagent à quelques reprises à cause des coûts du loyer, le plus souvent dans le même quartier ou la même ville<sup>48</sup>. Enfin, outre le groupe actif à Gaspé, trois autres fraternités s'expatrient dans les régions de l'Abitibi-Témiscamingue<sup>49</sup>, la Côte-Nord<sup>50</sup> et le Bas-du-Fleuve<sup>51</sup>.

Les exemples de rapports fournis plus haut, le nombre de personnes, la composition ethnique des communautés de vie, les fonctions apostoliques ainsi que le lieu d'insertion permettent de constater que les fraternités ne fournissent pas une expérience de vie religieuse homogène à leurs membres. Il y a bien sûr la découverte d'une vie personnelle plus vraie, plus proche de celle des laïcs<sup>52</sup>. Mais les tensions inévitables, deviennent parfois difficiles à surmonter, car on vit dans une plus grande proximité que dans les grands couvents. Chaque SNJM est traitée comme une femme responsable et est invitée à agir comme telle, en déployant toutes ses capacités d'initiative et d'autonomie. Plusieurs SNJM, plus particulièrement celles que l'on qualifiait avant le Concile de sœurs de chœur, prennent conscience de l'impact des autres religieuses qui œuvrent dans les différents services. Le temps passé à exercer les différentes tâches de maisons se répercute sur celui laissé à l'étude et la prière. D'ailleurs, ce domaine se trouve souvent fragilisé sur le plan communautaire, car le travail quotidien rend la participation commune difficile.

<sup>48</sup> SCA SNJM, L1973.04, Le groupe de la Résidence Notre-Dame-des-Neiges habitait au 2523 du chemin de la Côte Ste-Catherine à Montréal. Déménagé au 5775, chemin de la Côte-des-Neiges, le groupe quitte vers la municipalité de Terrebonne, dans Lanaudière en 1977. Voir L1977.13, Résidence Terrebonne.

<sup>49</sup> SCA SNJM, L1977.06, En juillet 1977, un groupe de SNJM s'installe dans la ville de Temiscaming. Elles logent dans un ancien couvent des Sœurs de la Charité d'Ottawa. En 1980, elles déménagent dans le presbytère de la paroisse Sainte-Thérèse de cette ville, puis à d'autres endroits. Au cours des ans, « le projet de vie s'articule sur la simplicité de vie, la priorité à la prière, vivre dans l'espérance, être témoin authentique et fidèle, rendre visible l'amour de Dieu dans la vie de chaque jour ».

<sup>50</sup> SCA SNJM, L250, La résidence Régneau de Sept-Îles. Les religieuses assument différentes charges en enseignement, en pastorale paroissiale et diocésaine ainsi des fonctions administratives sur la vie religieuse au sein du diocèse.

<sup>51</sup> SCA SNJM, L1979.13, Résidence Rimouski. L'ancienne directrice de l'École de musique Vincent-d'Indy et une compagne prennent en charge le Conservatoire de musique de la ville de Rimouski. Elles assument, « par une présence vivante et sincère, apporter dévouement, compréhension et paix à une population éloignée des grands centres en répondant aux exigences d'éducation de la foi ».

<sup>52</sup> SCA SNJM, G02.25/A.6, Rapport de la Holy Names Residence, mai 1971.

Ce type de présence au monde de la religieuse remet positivement en question la signification de la vie religieuse elle-même avec son défi spirituel de vivre plus évangéliquement en plein cœur de la ville. Cette stratégie d'enracinement dans un environnement concret passe par l'appropriation de l'espace domestique laïc et son adaptation en une sorte de modèle consacré à l'image des petites communautés chrétiennes primitives. Les SNJM s'insèrent aussi au sein des paroisses contribuant par leur implication à leur dynamisme. Toutefois, elles n'y déploient aucun programme de contrôle et d'influence tel que celui de Saint-Pierre-Apôtre décrit par Lucia Ferretti ou de réaménagements de la trame urbaine comme Deutsch et Spain l'ont mentionné. Elles le font dans la logique du don de soi voulu par les vœux, mais dans l'esprit du respect de la liberté de choix des individus. Elles ont donc su créer un nouvel ensemble de relations au cœur même de la cité. Néanmoins, certaines sœurs constatent aussi que ce mode de regroupement n'apporte pas de solution miracle aux problèmes de la vie religieuse et ne modifie pas sensiblement les rapports avec la population. Elles avaient peut-être un peu naïvement cru au départ que la valeur prophétique de leur présence allait permettre de rechristianiser rapidement le voisinage. Sans habits, happées dans la vie quotidienne, avec un temps disponible pour l'action pastorale plus restreinte et un espace géographique plus grand, les SNJM doivent trouver de nouveaux moyens pour rejoindre les gens.

## 8.2 — Les nouvelles formes d'apostolat

### 8.2.1 — *Le Rapport Gosselin et la réorientation de l'apostolat*

Bien qu'une partie des effectifs actifs continuent à œuvrer dans l'enseignement ou la direction scolaire, de nouveaux modes d'apostolat apparaissent chez les SNJM à



partir du milieu des années 1960<sup>53</sup>. Plusieurs religieuses reçoivent comme obédience un travail à plein temps ou à temps partiel dans la pastorale diocésaine, l'éducation permanente, l'assistance sociale et divers services administratifs. D'autres assument de nouvelles responsabilités dans les presbytères. Comme la chroniqueuse le rappelle, « toutes les possibilités de répondre aux besoins actuels de notre société sont bonnes »<sup>54</sup>. Toutefois, plusieurs SNJM se questionnent sur les liens entre ces tâches et le charisme de la congrégation. On sait combien la question de l'éducation chrétienne occupe une place importante dans les chapitres généraux<sup>55</sup>. N'y a-t-il pas une sorte d'éparpillement nuisible à l'identité commune? Faut-il laisser à chaque religieuse, comme agente autonome, un éventail indéfini de possibilités dans les champs géographiques et apostoliques? La congrégation, comme structure d'encadrement, ne doit-elle pas délimiter les choix des sœurs afin que les tâches sélectionnées puissent contribuer à sa perpétuation et à sa plausibilité?<sup>56</sup> De plus, quel est l'état réel des effectifs? Leur âge et leurs activités? Les membres de la congrégation n'ont pas un portrait d'ensemble de la situation. Les religieuses connaissent leur maison et celles de leur province, mais la compréhension de la situation sur les autres territoires canoniques est limitée. Afin de répondre à toutes ces questions, de faire face aux chambardements de l'époque et de préparer l'avenir des SNJM, les autorités embauchent un spécialiste, Roger Gosselin, un sociologue de l'Université de Montréal, et elles lancent un projet d'étude démographique et apostolique dont le plan général est conçu à partir de trois questions: Qui sommes-nous? Où sommes-nous? Où devons-nous aller?<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Plusieurs études se sont consacrées aux différentes facettes du travail des religieuses au sein de l'institution ecclésiale et de la société civile. Voir Denault et Lévesque, *Éléments pour une sociologie des religieuses au Québec*; Laurin, Juteau et Duchesne, *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec, de 1900 à 1970*; Juteau et Laurin, *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*.

<sup>54</sup> PC, « Changements de missions », vol. 30 (1968-1969), 5 août 1968, p. 85.

<sup>55</sup> Voir le quatrième chapitre de cette thèse.

<sup>56</sup> SCA SNJM, G02.25/A,3, Recommandations des provinces et desiderata.

<sup>57</sup> PC, « Étude démographique de notre Institut », 30 janvier 1970, vol. 30 (1969-1970), p. 192.

Pour diriger les travaux, la congrégation crée une commission centrale de recherche<sup>58</sup>. Il s'agit d'un organisme consultatif suggéré par le comité intercapitulaire et la commission d'éducation relevant, pour la durée de son mandat, du Conseil général. Il comprend trois membres, les sœurs Aurore Grenon, Maureen of the Sacred Heart et Marthe Lacroix. Son but est de recommander les orientations appropriées de l'activité apostolique des religieuses de la congrégation, pour au moins deux à trois ans. Dans la poursuite de ce travail, la commission centrale est assistée de commissions provinciales de recherche lesquelles, à leur tour, sont soutenues par un certain nombre d'ateliers de travail locaux.

La microanalyse des communautés locales représentées au sein des ateliers aide à saisir les caractéristiques religieuses, sociales et économiques des milieux desservis. Les commissions provinciales de recherche doivent préparer par la suite un document statistique. L'objectif est d'obtenir une vision synchronique d'ensemble afin de formuler des propositions en tenant compte des conséquences à court et à long terme. Une fois toutes ces propositions compilées, la commission centrale de recherche doit énoncer, pour le conseil général et les autorités, des recommandations précises concernant l'orientation globale de l'activité apostolique ainsi que toutes les mesures majeures qui découleront de ces recommandations et qui concerneront les ressources humaines, financières et physiques de la congrégation.

---

<sup>58</sup> SCA SNJM, Rapport Gosselin, mandat de la Commission centrale de recherche.

**Tableau 8.1 : Échéancier général de l'étude d'orientation (Rapport Gosselin) 1970-1971**

Étapes	Au niveau de l'atelier	Au niveau des Commissions provinciales	Au niveau de la Commission centrale de recherche
Étape 1 : Qui sommes-nous?	7 septembre 1970	14 septembre 1970	21 septembre 1970
Étape 2 : Ou sommes-nous?	5 octobre 1970	19 octobre 1970	2 novembre 1970
Étape 3 : Raisons actuelles d'existence	9 novembre 1970	30 novembre 1970	31 décembre 1970
Étape 4 : Raison d'être-future	4 janvier 1971	25 janvier 1971	15 février 1971
Étape 5 : Propositions	8 février 1971	1 mars 1971	5 avril 1971

Source : SCA SNJM, Rapport Gosselin

L'échéancier général de l'étude d'orientation se divise en quatre phases de consultation suivie d'une étape finale de recommandations (tableau 8.1). Afin de bien lancer le projet, un grand rassemblement intitulé *Panorama JM'70* est organisé par sœur Dolorès Dansereau en mars 1970. L'événement regroupe plus d'un millier de SNJM du Québec à la salle Claude-Champagne de l'École de Musique Vincent-d'Indy. Les religieuses écoutent des conférences, participent à des ateliers et expriment leurs idées<sup>59</sup>. Comme son instigatrice le rapporte dans *La Petite Chronique*, cette rencontre vise à développer une « prise de connaissance du réel pour que puisse jaillir l'étincelle qui rallume le feu de l'enthousiasme »<sup>60</sup> chez toutes les religieuses et leur faire saisir l'ampleur du travail à accomplir.

Dès les semaines suivantes, la commission de recherche centrale envoie ses questionnaires. Un sentiment d'urgence habite le comité : « ce dont la communauté

<sup>59</sup> PC, « Panorama JM'70 », vol. 30 (1969-1970), 8 mars 1970, p. 194-195.

<sup>60</sup> Propos de sœur Dolorès Dansereau repris dans *Ibid.*, p. 195.

ressent le plus vivement le besoin, ce sont les recommandations des sœurs. Plus tôt ces dernières pourront commencer l'étude des faits démographiques et plus tôt elles seront en mesure d'élaborer des solutions vitales »<sup>61</sup>. Les SNJM en charge du projet désirent que la chose se fasse de la manière la plus sérieuse possible et encouragent leurs consœurs à éclairer leur réflexion sur les activités apostoliques par des lectures complémentaires<sup>62</sup>.

Les bons sentiments ne doivent pas non plus cacher la réalité. La commission provinciale de Longueuil demande une rigueur sans concession de l'analyse :

Il apparaît essentiel d'établir une nette démarcation entre les personnes aptes à entrer sur le marché du travail et celles qui, bien que valides et très efficaces dans les services communautaires, ne peuvent constituer l'élément déterminant des nouvelles orientations. Notre raison d'être, dans quelques années, découlera des besoins du milieu tels qu'ils seront alors; une juste prospective doit donc tenir compte de l'effectif humain qui sera alors disponible.<sup>63</sup>

La réponse de la commission centrale abonde dans le même sens que le groupe de Longueuil. De plus elle conçoit bien que la fin propre de l'institut qui est l'éducation chrétienne colore jusqu'à un certain point l'aspect prospectif de la recherche<sup>64</sup>. Le même sentiment habite aussi les sœurs américaines qui préparent leurs réponses à l'étude<sup>65</sup>. La fin de la première étape offre, aux dires de Roger Gosselin, une prise de

<sup>61</sup> SCA SNJM, Rapport Gosselin, Lettre de la Commission centrale de recherche, 14 mai 1970.

<sup>62</sup> SCA SNJM, Rapport Gosselin, Lettre de sœur Marthe Lacroix, 2 juillet 1970. La bibliographie comprenait : Compagnie de Jésus, Province du Canada français, *La vie religieuse dans le Monde d'aujourd'hui. Session de formation spirituelle pour les supérieurs, Saint-Jérôme, 3-16 août 1969*, Montréal, Maison provinciale; Pierre Lucien, s.j., « Un jeune jésuite », éditions 1969; Harvey, Julien, s.j., « Notre monde sécularisé et la crise religieuse »; Julien Naud, s.j., « Sécularisation. Commentaire à la Conférence du père J. Harvey, s.j. »; Gilles Cusson, s.j., « La motivation profonde de nos vies- Vie communautaire »; Pierre, Angers, s.j., « Sacerdoce, Vie professionnelle et vie religieuse : un témoignage »; Gerald B. Mailhot, o.p. « Maturité et vie religieuse ».

<sup>63</sup> SCA SNJM, Rapport Gosselin, Lettre du CPR Longueuil signée par Hermance Baril, Marcelle Reid et Mariette Payment, 5 juillet 1970.

<sup>64</sup> SCA SNJM, Rapport Gosselin, Lettre de sœur Aurore Grenon au CPR de Longueuil, 15 juillet 1970.

<sup>65</sup> USOP-ASNJM, CA-1970.7.8, Lettre de la supérieure provinciale aux sœurs de la Californie sur la venue de Roger Gosselin, 8 juillet 1970: « Mister Roger Gosselin who is conducting the study of the



conscience essentielle de la situation. Cette étude n'aurait aucun sens si les membres des ateliers oubliaient les données actuelles sur le personnel religieux puisque, les prochaines étapes amèneront les SNJM à réfléchir sur leur raison d'être dans les différents milieux<sup>66</sup>. Comme groupe de femmes croyantes, les SNJM doivent donc faire face à la réalité afin d'arriver à une restructuration adéquate de la communauté et à une révision de leurs objectifs suivant les exigences découvertes. Au-delà de certains problèmes de compilations ou de réponses incomplètes, partout, on retrouve des problèmes similaires.

**Tableau 8.2 : Nombre de jeunes sœurs (postulantes, novices, sœurs à vœux temporaires) par rapport aux professes à vœux perpétuels au 13 juillet 1971**

Territoire	Nombre de jeunes sœurs (postulantes, novices, sœurs à vœux temporaires) par rapport aux professes à vœux perpétuels
Québec (toutes les provinces canoniques confondues)	1 jeune sœur pour 56 professes
Ontario et Manitoba	1 jeune sœur pour 15 professes
États-Unis (toutes provinces canoniques)	1 jeune sœur pour 13,5 professes
Lesotho	1 jeune sœur pour 7,5 professes
Ensemble de la Congrégation	1 jeune sœur pour 20 professes

Source : SCA SNJM, Rapport Gosselin, rapport d'ateliers, mandat no 1, effectifs communautaires.

On constate une grande différence entre le nombre de novices et de postulantes au Québec, dans le reste du Canada et aux États-Unis. La population est plus jeune aux États-Unis qu'au Canada, mais c'est le Lesotho qui compte sur l'âge moyen le plus bas de toutes les provinces canoniques (tableau 8.2). L'année 1964 est, selon les

---

entire Congregation will come from Montreal to the West Coast provinces in late July. In order to explain the study and our participation in it. He will speak at College of the Holy Names gymnasium, Monday July 27 and at Ramona Convent, Tuesday July 28 ». La même chose a été faite dans les provinces de Washington et d'Oregon, mais les lettres n'ont pas été conservées.

<sup>66</sup> SCA SNJM, Rapport Gosselin, Lettre de Roger Gosselin aux CPR, 12 août 1970.

statistiques, la meilleure en terme démographique pour la congrégation, avec peu de décès et plusieurs professions. Puis, cela change avec les départs qui s'accroissent jusqu'en 1967, mais qui tendent à diminuer par la suite, sans toutefois s'arrêter<sup>67</sup>. On dénote une similitude dans cette situation entre le Québec et les États-Unis jusqu'en 1964, puis une augmentation proportionnellement plus importante au Québec. Ainsi, de 1961 à 1970, les professions sont passées de 125 à 25, soit une diminution de 500 %, mais le nombre total de religieuses est demeuré passablement le même, soit 3887 au lieu de 4013. Il y a donc un vieillissement rapide de la congrégation avec une augmentation de la moyenne d'âge de trois ans toutes les décennies<sup>68</sup>.

Au Québec, le groupe des 50 à 70 ans est fortement présent avec une moyenne de 55,8 ans en 1970. Les sœurs retirées sont confondues avec les malades et elles suivent le même horaire. Elles ne veulent pas être traitées comme tel et elles souffrent de leur inaction; elles n'ont pas en général d'activités apostoliques ni les moyens de les exercer. Celles qui réussissent à se rendre utiles à l'extérieur sont heureuses et conservent une bonne santé. Il y a ici une tendance remarquée par Aline Charles dans son étude sur les retraitées du système hospitalier<sup>69</sup>. Au Québec, 968 sœurs ont moins de 60 ans et 816 sont au-dessus. À l'aube des années 1980, plus de la moitié des sœurs du Québec seront à l'âge de la retraite. Il faut donc prévoir une politique d'ensemble pour prendre soin des sœurs âgées et cela modifiera le mode d'apostolat de la congrégation à l'intérieur de l'Église<sup>70</sup>. Du côté américain, il y a une diminution des entrées depuis 10 ans, mais le nombre de jeunes y est plus important qu'au

---

<sup>67</sup> Voir l'annexe III

<sup>68</sup> SCA SNJM, Rapport Gosselin, Rapport d'atelier, mandat no 1, Effectifs communautaires, section 27A, 13 juillet 1971. Cette moyenne est de quatre ans par décennie pour le Québec.

<sup>69</sup> Aline Charles, *Quand devient-on vieille? Femmes, âge et travail au Québec, 1940-1980*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007, 391 p.

<sup>70</sup> SCA SNJM, Rapport Gosselin, Rapport d'atelier, mandat no 1, Effectifs communautaires, section 29a.

Canada. Là aussi toutefois, la proportion des jeunes par rapport à la population totale est peu élevée<sup>71</sup>.

La place de l'enseignement demeure majeure dans la congrégation malgré les transformations sociales (tableau 8.3). À ce chapitre, les États-Unis profitent de la présence d'un groupe d'enseignantes de 20 à 39 ans beaucoup plus important qu'au Québec. Ainsi, toutes les provinces canoniques américaines présentent un ratio de jeunes enseignantes de plus de 42 %. L'Est américain dépasse les 60 %. Seule la province du Manitoba avec 44 % de jeunes enseignantes rivalise avec les régions canoniques au sud de la frontière. Au Québec, le quart des enseignantes se situe dans cette tranche d'âge<sup>72</sup>. Le problème des écoles privées est partout le même, quoique moins présent sur la côte ouest des États-Unis. Plusieurs SNJM croient que ces institutions permettent de dispenser plus facilement l'éducation chrétienne et qu'elles procurent du bonheur aux élèves et aux professeurs<sup>73</sup>. Les sœurs dans la cinquantaine et plus ne se considèrent plus de bonnes enseignantes, car elles ne sont pas capables de s'adapter aux nouvelles méthodes. De plus, elles se sentent déphasées face aux religieuses plus jeunes ainsi qu'aux nouvelles générations d'élèves. Ces énoncés qui concernent la situation démographique pavent la voie au portrait apostolique des provinces canoniques de la congrégation<sup>74</sup>.

La province de Californie compte le plus grand nombre de bachelières et de docteurs de la congrégation, alors que l'Oregon et l'Est américain se caractérisent par un nombre élevé de sœurs ayant obtenu des maîtrises. L'enseignement supérieur y est important, mais dans le cas des deux institutions majeures que sont le Collège *Holy Names* en Californie et *Marylhurst* en Oregon, la situation économique est

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, section 28, p. 1.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.* Les prochains paragraphes reprennent et synthétisent différents aspects des rapports des ateliers, pour le mandat no 3, L'Évaluation des milieux apostoliques, 13 juillet 1971.



inquiétante. La dette de l'institution supérieure préoccupe. Si elle fait banqueroute, la province de l'Oregon tombe avec elle, car la province assume une grande partie de la dette. Du côté des revenus, les provinces ne roulent pas sur l'or. La situation de Washington est la plus incertaine des quatre provinces américaines. En fait, les salaires des religieuses dans les écoles paroissiales primaires et secondaires sont toujours très bas, peu importe l'État, et ils ne permettent pas d'éponger facilement les dettes des différentes provinces pour leurs immobilisations (maisons provinciales, scolasticats, etc.). De plus, la diminution ou le retrait probable de l'aide financière par les États aux écoles paroissiales en rendent la survie précaire. Il y a aussi le déplacement des classes aisées vers les périphéries des grandes villes, et la concentration dans les vieux quartiers, des franges inférieures de la classe moyenne et des pauvres.

**Tableau 8.3 : Pourcentage des sœurs enseignantes par province en 1971**

Province	Pourcentage des sœurs actives dans l'enseignement
Californie	61.2
Washington	61.1
Oregon	57.1
Manitoba	55.7
Est américain	51.9
Montréal	47.4
Ontario	45.9
Maisonneuve	43.9
Longueuil	43.2
Outremont	35.7
Maison mère	2.4

Source : SCA SNJM, Rapport Gosselin, Rapport d'atelier, Mandat no 2, Éducation, section 71 A



Sur le plan humain, on constate une aliénation des religieuses par rapport aux gens du milieu à cause des valeurs. Un manque d'expérience ou d'entraînement les empêche de satisfaire certains besoins (troubles d'apprentissage, enfants inadaptés, besoins spécifiques de la jeunesse moderne). De plus, la mobilité des religieuses à la suite des obédiences nuit au maintien des relations avec les familles et avec les anciennes élèves. Il y a un affaiblissement des communications. On assiste à une diminution de confiance des laïcs conservateurs envers les religieux et les prêtres dits d'avant-garde depuis Vatican II. Une accélération prévisible des changements d'ordre social se perçoit. L'indifférence des jeunes à l'égard de la pratique religieuse augmente. L'Église offre peu d'attrait en regard des nombreuses activités récréatives et culturelles proposées dans les milieux séculiers. Cette jeunesse est davantage attirée par des mouvements politiques revendicateurs, de nouvelles visions culturelles et des idéologies révolutionnaires très populaires dans les milieux collégiaux, particulièrement sur le Campus de l'Université de Californie à Berkeley. Cela se répercute dans les *High Schools* et les campus collégiaux de la congrégation. Il existe un écart de plus en plus considérable entre les mentalités du clergé et celles des religieuses plus féministes depuis Vatican II. Les sœurs américaines croient que l'avenir les amènera à se consacrer davantage à l'éducation des adultes, des groupes culturels et des enfants conformément aux besoins religieux et sociaux. L'éducation de la foi doit s'ouvrir aux questions de justice sociale, particulièrement pour les femmes. Des décisions sont à prendre sur la redistribution du personnel en considérant que l'éducation demeure la priorité.

Dans toutes les provinces SNJM des États-Unis, l'enseignement demeure un aspect incontournable de leur identité, mais les critères de sélection des écoles doivent être révisés. La simple tradition historique ou le désir de répondre aux demandes des évêques ne sont plus valables. L'appel du Peuple de Dieu doit être priorisé. Les SNJM doivent participer à la vie paroissiale de manière plus intense. De plus, la distribution du personnel des provinces américaines doit tenir compte des requêtes

croissantes provenant de nouvelles formes de service. Les sœurs retirées de l'enseignement peuvent visiter les foyers de personnes âgées, œuvrer à l'éducation des adultes ou des immigrants, faire du *counselling* psychologique, spirituel, familial ou scolaire. Pour permettre ces nouvelles formes d'apostolat, il faut accroître chez les religieuses leurs connaissances en sciences religieuses et en théologie pastorale afin de faciliter leur travail avec les étudiants et les adultes. La congrégation est au service des gens des différents milieux. Il faut des efforts pour comprendre et s'adapter aux gens tels qu'ils sont. Jusqu'à ce jour, l'éducation chrétienne a été la principale façon de répondre à ces besoins. L'école a été et est encore, en certains endroits, le principal foyer d'éducation chrétienne, mais il faut penser à d'autres lieux comme les paroisses ou des organisations transnationales ou internationales.

Dans les Provinces de l'Ontario et du Manitoba, on perçoit de nombreuses similitudes, mais aussi quelques différences. Plusieurs religieuses actives mettent l'accent sur l'aspect professionnel de leur vie. Certaines ne se voient pas prioritairement en femmes d'Église. Elles tendent à s'identifier et à se comparer aux enseignants laïcs majoritaires. Il existe donc chez certaines SNJM de l'Ontario et du Manitoba, un sentiment de confusion sur leur rôle. Elles sont sur la défensive au sujet de leur vocation et un certain vide se fait sentir sur le plan de la spiritualité. Cela appelle une forme différente de vie communautaire apostolique, car les mentalités de la population changent. Il y a une baisse de la foi que l'on peut attribuer à des facteurs sociaux externes, mais aussi au manque d'originalité dans les paroisses, aux connaissances religieuses anémiques des adultes et à l'apathie des participants lors des messes. Enfin, de moins en moins de jeunes s'engagent dans des groupes de pastorale scolaire et paroissiale, ce qui nuit aux contacts soutenus. On observe aussi les mêmes tendances sur le plan du financement scolaire dans les écoles de ces deux provinces. La situation des écoles primaires et secondaires (publiques, privées et paroissiales) s'apparente à la situation américaine, à quelques nuances près. L'enseignement religieux apparaît comme un secteur d'avenir pour les SNJM, mais

les sœurs craignent de s'y lancer. Parmi elles, peu se sentent qualifiées pour le faire adéquatement avec les nouvelles générations; l'époque du petit catéchisme est révolue.

Les sœurs ontariennes et manitobaines proposent que toutes les sœurs qui commencent des études se spécialisent en théologie et en catéchèse. On se questionne même sur l'idée d'étendre la possibilité pour certaines sœurs d'enseigner à demi-temps et de consacrer le reste de leur temps à des activités apostoliques. Ici aussi, on encourage l'implication paroissiale et toutes les formes d'activités pastorales. À la lumière des premières expérimentations de la vie en fraternité, les Manitobaines demandent à la congrégation de répartir les sœurs dans plusieurs paroisses pour y exercer un travail d'Église et que ces équipes comprennent aussi des sœurs de seconde carrière afin qu'elles travaillent avec des personnes âgées. Les SNJM sont des femmes vouées au Christ pour répandre la bonne nouvelle du Salut. Tout travail doit être en rapport avec ce mandat et les préférences de la congrégation doivent aller vers les besoins des laïcs.

Pour les provinces du Québec (Longueuil, Maisonneuve, Montréal, Outremont), la question de l'éducation est, depuis le rapport Parent, une affaire angoissante et frustrante, surtout en ce qui a trait aux institutions postsecondaires<sup>75</sup>. L'indifférence croissante du religieux dans la population modifie les rapports et les rôles traditionnels de la congrégation. Les SNJM québécoises n'envisagent pas toutes le problème de l'apostolat de la même façon. Plusieurs sœurs sont entrées pour enseigner. Elles ne comprennent ou n'acceptent pas le changement de paradigme imposé par l'État. Les religieuses qui sont davantage marquées par les préceptes conciliaires perçoivent l'élargissement de la définition de l'œuvre dans son sens plus global (pastorale, catéchèse, sport, culture sociale, aide soutien, animation). La

---

<sup>75</sup> Voir le chapitre cinq de cette thèse, plus particulièrement la section 5.2.

situation du moment démontre encore une concentration considérable des effectifs dans l'enseignement. La continuation de l'œuvre de l'enseignement dans les écoles primaires et secondaires publiques ou privées permet aussi de soutenir financièrement la congrégation, mais les tendances se renverseront sous peu.

L'élargissement de l'action apostolique à l'échelle de la paroisse ou de groupes d'action sociale est toutefois souhaité par plusieurs religieuses. La préparation immédiate de quelques sœurs, même jeunes, pour une action paroissiale et sociale spécialisée permettrait aussi de préparer les prochaines vagues de religieuses actives ou de nouvelles retraitées qui abordent une seconde carrière. La décision d'opter pour une ou plusieurs orientations prioritaires est aussi influencée par les opportunités plus ou moins réelles et probables pressenties par les SNJM du Québec. Elles se sentent appelées comme « femmes consacrées à réaliser ces orientations »<sup>76</sup>. On le voit bien, les religieuses du Québec ne se distinguent pas des sœurs des autres provinces sur ces questions.

L'étude de Roger Gosselin qui se termine au début du second chapitre d'*aggiornamento* de 1971 et 1972 devient un document fondamental dans les discussions capitulaires. Il découle d'un choix des autorités congréganistes qui voulaient un portrait exact de la congrégation. Il démontre que les SNJM ne baissent pas les bras et qu'elles croient à la pertinence de la congrégation comme expression de l'Église. Loin d'être des femmes sclérosées et tournées vers le passé, les SNJM posent une série de constats en prise avec la réalité vécue. Le diagnostic démographique et apostolique permet de percevoir les différences régionales, mais aussi d'identifier les points communs sur lesquels les SNJM veulent continuer à construire leur avenir. Certes, la routinisation de l'organisation sur le plan de l'enseignement laisse une empreinte durable. Il n'est pas facile de sortir de la

---

<sup>76</sup> SCA SNJM, Rapport Gosselin, Rapport d'atelier, mandat no 3, L'Évaluation des milieux apostoliques, 13 juillet 1971.



structure formelle de l'éducation. Toutefois, le rapport Gosselin confirme qu'une partie de l'œuvre de l'éducation, en conformité avec le charisme de la fondatrice, peut se faire autrement.

En un sens, par la profondeur de la consultation, le rapport exprime clairement le désir et la volonté libre des SNJM. Il constitue l'expression ouverte de leurs idées, de leurs espoirs et de leurs projets. Malgré les problèmes vécus à l'interne et les pressions exercées par les facteurs externes, plusieurs SNJM découvrent, à travers l'étude, le défi positif de la sécularisation qui oriente leur apostolat vers des activités incarnant bien les valeurs dans lesquelles elles croient. Au rythme des décisions des chapitres généraux suivants, de la refonte des *Constitutions* et de la redécouverte du charisme de Mère Marie-Rose, les SNJM feront des choix d'action et déploieront de nouvelles stratégies afin de continuer leur mission d'éducation.

#### 8.2.2 — *L'éducation de la foi*

Depuis la fondation de la congrégation, les *Constitutions* martèlent l'importance de l'instruction religieuse par l'enseignement de la doctrine de la Sainte Église<sup>77</sup> et de l'apprentissage des prières journalières<sup>78</sup>. Les SNJM doivent aussi donner hebdomadairement à leurs élèves « une explication de quelques vérités du Saint Évangile. [Elles ne doivent laisser échapper] aucune occasion de faire connaître et de faire aimer Jésus-Christ »<sup>79</sup>. Dans une formulation moderne, les nouvelles *Constitutions* continuent à prioriser « l'éducation de la foi, le témoignage de la foi, l'initiation première à la foi, l'approfondissement de la vie de la foi [et encouragent les SNJM à demeurer] ouvertes aux formes nouvelles d'éducation de la foi »<sup>80</sup>. Cette réarticulation du concept de catéchèse dans les *Constitutions* colle à l'évolution du

<sup>77</sup> *Constitutions*, Chapitre II, *Des Œuvres extérieures de zèles*, §1. *De l'instruction de la religion*, article 2.

<sup>78</sup> *Ibid.*, article 3.

<sup>79</sup> *Ibid.*, article 5.

<sup>80</sup> *Constitutions* (1985), nos. 12 et 15.

modèle catéchétique dans l'Église catholique. La formation à la vie chrétienne passe du modèle tridentin d'une instruction systématique religieuse (le petit catéchisme avec ses questions-réponses) vers une expérience d'inculturation personnelle de la foi à partir de Vatican II. Le concept d'éducation catéchétique chez les SNJM s'appuiera sur un « ministère de la Parole au service de l'Évangile et la révélation de l'amour du Christ »<sup>81</sup>, en priorisant un « engagement concret dans la promotion de la justice. Dans cet esprit et selon les enseignements de l'Église, [les SNJM portent], à travers leur œuvre d'éducation, un intérêt particulier aux pauvres et aux défavorisés »<sup>82</sup>.

Pour la supérieure générale Marthe Lacroix, la situation mondiale depuis 1970 exige un engagement sans cesse plus pressant pour l'éducation à la foi de tous, mais particulièrement pour ceux qui souffrent d'injustice, c'est-à-dire les pauvres et les femmes. Comme elle le rappelle, pour une congrégation dont l'objectif premier est de travailler au développement de la personne humaine, la justice sociale est synonyme de charité apostolique<sup>83</sup>. Chaque fois qu'une religieuse permettra à une personne de vivre une rencontre avec le Christ, c'est sa propre expérience théologique de femme qui se transforme.

Il faut peut-être voir dans la croissance de l'activité catéchétique chez les SNJM une manière d'occuper un espace d'action où leur sexe n'est pas un obstacle, mais où elles se retrouvent tout de même sous le contrôle des prêtres et des autorités diocésaines<sup>84</sup>. La supérieure générale Marthe Lacroix le sous-entend d'ailleurs dans une de ses lettres. Elle écrit que ce type de ministère, bien qu'il ne soit pas ordonné, ne cause pas de frustration chez les SNJM, car elles y ont le privilège d'une grande liberté qui favorise plus de créativité dans leur service pastoral. Elle renforce aussi

<sup>81</sup> PC, « Changement de mission », vol. 30 (1969-1970), 5 août 1969, p. 85.

<sup>82</sup> *Constitutions* (1985), no 13.

<sup>83</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Marthe Lacroix, novembre 1972.

<sup>84</sup> Voir l'analyse sociologique de ces différents paradoxes dans Sarah Bélanger, *Les soutanes roses, portrait du personnel féminin au Québec* et Marie-Andrée Roy, *Les ouvrières dans l'Église*.

l'idée que les laïcs ne sont plus paralysés par l'image traditionnelle qu'on s'est toujours faite du rôle du prêtre. À ses dires, les religieuses ont pu, mieux que tout autre groupement de l'Église, travailler à assimiler les idées nouvelles mises de l'avant par Vatican II. Elle termine en écrivant que les efforts de participation de la congrégation à tous les niveaux des ministères de l'Église « feront de notre coresponsabilité une réalité apostolique adaptée à notre temps »<sup>85</sup>.

L'éducation catéchétique prend, dès les lendemains du 25<sup>e</sup> Chapitre général, un essor important au sein de la congrégation. En fait, les SNJM la considèrent désormais comme un volet complémentaire fondamental à l'éducation traditionnelle. Sa place s'officialise lors du 26<sup>e</sup> Chapitre général. Les actes et les recommandations rappellent que l'éducation de la foi est un défi majeur de l'apostolat de la congrégation et de là, une mission éducative de l'Église. Cette « communauté de femmes consacrées toujours à bâtir, offre à travers la simplicité de sa vie le témoignage de l'Évangile, une prédilection pour les pauvres de ce monde et promeut la justice à travers l'éducation de la foi »<sup>86</sup>. Dans un autre document du Chapitre général de 1976, des rédactrices ajoutent que « les forces créatrices des femmes engagées dans l'Église ont à peine été employées au service du peuple de Dieu. L'éducation des attitudes, par une aimable témérité à travers cet art pastoral qu'est l'éducation de la foi, permet la libération de tous les gens »<sup>87</sup>.

Ce qui est intéressant dans l'approche des SNJM, c'est que la catéchèse devient non pas un palliatif au monde traditionnel de l'éducation, mais une branche autonome. De plus, en en parlant comme d'un moyen pastoral, elles en font une discipline particulière du champ théologique avant même que l'idée ne s'officialise dans

<sup>85</sup> SCA SNJM, Lettre de sœur Marthe Lacroix, janvier 1976.

<sup>86</sup> SCA SNJM, G02.27/A, 3, sœur Jacqueline Beaudet, s.n.j.m. et sœur Mary Garvin, s.n.j.m., *Spiritualité chrétienne*, s.l., 1981, 4f.

<sup>87</sup> SCA SNJM, G02.26/C,2,1, Recommandations reçues des provinces (recommandations II).

l'Église<sup>88</sup>. Les SNJM font ce choix comme agentes autonomes parce que cela contribue au développement de leur identité. Comme le rappelle Jacques Laforest, « la conquête de l'identité personnelle est nécessaire à la personne non seulement pour être face à elle-même, mais aussi pour entrer en relation avec les autres »<sup>89</sup>. Les SNJM croient que l'éducation catéchétique permettra de faire signe, « d'allumer des feux nouveaux »<sup>90</sup> et de redonner un sens de plausibilité à la congrégation. Fondées sur la reconnaissance de leur tradition enseignante, leur expertise pédagogique et le développement de leurs connaissances en théologie pastorale, des dizaines d'entre elles se lancent afin de répondre aux désirs de l'Assemblée des évêques du Québec. La Province de Montréal met en place un *Carrefour catéchétique* afin d'assurer une préparation adéquate aux religieuses qui travaillent dans le milieu paroissial, des rencontres d'échanges, en groupes restreints, sont organisées avec l'aide des religieuses motivées et dûment qualifiées<sup>91</sup>. De plus, un bulletin est distribué à l'ensemble des religieuses de la province, des appels répétés sont lancés afin d'offrir le plus de cours en théologie pastorale aux SNJM et les moyens nécessaires à leur épanouissement dans cet apostolat<sup>92</sup>.

Les religieuses qui acceptent cette transformation le font dans une société où le pluralisme est reconnu et accepté. Elles ont une conception renouvelée de leur engagement religieux et sont prêtes à sortir des sentiers battus pour travailler à l'éducation de la foi. La mise en place des fraternités selon les aspirations communes

<sup>88</sup> Il faut attendre l'exhortation apostolique *Catechesi tradendæ* promulguée par le pape Jean-Paul II sur la pratique de la catéchèse en octobre 1979 pour voir cette idée se développer. Il faut remarquer que le développement de cette idée n'est pas unique aux SNJM. Parce qu'elles vivent une situation similaire, la très vaste majorité des congrégations enseignantes vont, synchroniquement ou diachroniquement, se lancer dans ce domaine dans les mêmes années. Voir Jacques Laforest, « Une étape importante dans la pratique de la catéchèse », *Laval théologique et philosophique*, vol. XXXVIII, no 1 (février 1982), p. 9-18.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>90</sup> SCA SNJM, G02.26/C, 2, 1, Recommandations reçues des provinces (recommandations III).

<sup>91</sup> SCA SNJM, P04/G1, 3, Commission prospective, Province de Montréal, Pastorale paroissiale.

<sup>92</sup> SCA SNJM, P04/G, 2, 3, Éducation de la foi, *Ensemble annoncer Jésus-Christ priorités pastorale* 77-78, Dans une lettre datée du 17 octobre 1977, sœur Monique Bonin écrit: « nous ne voulons en rien entraver le cheminement des personnes ni empêcher que la créativité surgisse au milieu de vous ».



est l'occasion d'expérimentations dans ce domaine. À titre d'exemple, la fraternité Foucher s'installe dans la paroisse rédemptoriste de Saint-Alphonse-d'Youville dans le nord de Montréal « dans le but de vivre une vie communautaire intense au point de vue spirituel et apostolique. L'accent est mis sur une « forte participation à la catéchèse paroissiale afin de vivre des expériences signifiantes de vie chrétienne, particulièrement avec les jeunes »<sup>93</sup>. Dans une autre fraternité, la catéchèse pour les adultes est privilégiée<sup>94</sup>. Un groupe s'installe au presbytère de la paroisse Jean-Baptiste-de-La Salle afin de « vivre une expérience de vie en Église, centrée sur l'éducation de la foi des jeunes selon le charisme de Marie-Rose »<sup>95</sup>. L'accompagnement se fait aussi dans la vie de collégiennes et d'universitaires qui décident de faire un cheminement de foi<sup>96</sup>. Une fraternité privilégie même la spiritualité des focolaris pour arriver à ses fins<sup>97</sup>. Au total, durant la période qui va jusqu'en 1985, c'est un peu plus de 10 % des effectifs qui travaillent à plein temps ou à temps partiel dans ce domaine<sup>98</sup>. Il existe toutefois des variations régionales importantes, mais il ressort des statistiques que trois fois plus d'Américaines œuvrent dans ce domaine que de Canadiennes<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> SCA SNJM, L1974.09, Résidence Foucher/Geneviève-Olivier.

<sup>94</sup> SCA SNJM, L1976.10, Résidence Bishop.

<sup>95</sup> SCA SNJM, L1978.06, Saint-Jean-Baptiste-de-Lasalle.

<sup>96</sup> SCA SNJM, L1984.17, Résidence Rose-Eulalie.

<sup>97</sup> SCA SNJM, L1980.03, Fraternité Christophe-Colomb. Fondé en 1943 par Chiara Lubich, ce mouvement est construit sur l'idée de l'unité communautaire (que tous soient un) dans le Christ appuyée sur la parole de l'Évangile.

<sup>98</sup> SCA SNJM, G09/G,1, Elizabeth Davis, s.n.j.m. et Lucille Potvin, s.n.j.m., *Rapport de recherche sur les ministères SNJM*, mars 1979. Les rapports des supérieures générales permettent aussi de saisir l'évolution de ce domaine.

<sup>99</sup> Au Canada, 3.3% des effectifs travaillent à plein temps dans le domaine et 2.4% à temps partiel. Aux États-Unis, c'est 10.3% des religieuses qui le font à temps complet et 4% pour une partie de leur tâche. Au Canada, la Province de Montréal est la plus proche des États-Unis avec 8.9% de sœurs en pastorale active et 6.6% à mi-temps. Voir SCA SNJM, G09/G,1, Davis et Potvin, *op. cit.*

### 8.2.3 — *Les autres formes d'apostolat*

Les SNJM divisent leurs différents apostolats en quatre catégories : le service intracommunautaire, l'éducation formelle, les missions étrangères et la Pastorale<sup>100</sup>. Dans le cas de cette dernière section, on y retrouve l'enseignement religieux extrascolaire et la préparation aux sacrements, la pastorale en milieu carcéral, la pastorale en milieu hospitalier, le *counselling* personnel ou familial, les visites et le soutien aux familles, aux personnes seules et aux handicapés ainsi que le travail paroissial ou diocésain. Dans le cas du travail pour la fabrique, on retrouve des fonctions traditionnelles genrées comme les tâches ménagères ou le secrétariat. Il ne faut toutefois pas conclure à une invisibilité des femmes dans les fonctions non traditionnelles. Tout comme la majorité des femmes laïques, les SNJM connaissent et identifient très bien la structure de pouvoir et de contrôle. Le pouvoir clérical ne leur est pas abstrait ou théorique<sup>101</sup>. Depuis les avancées conciliaires et la multiplication des interdits magistériels qui ont suivi, les femmes consacrées connaissent et, dans plusieurs cas, contestent le discours officiel qui circonscrit leur place dans la communauté ecclésiale à des rôles respectueux de leur nature et de leur complémentarité aux hommes<sup>102</sup>.

Lors du Chapitre général de 1976, la supérieure générale Marthe Lacroix évoque la nouvelle ecclésiologie qui ne craint plus d'avancer que les religieuses, en tant que femmes, ont une contribution spéciale à apporter à l'Église ainsi qu'au monde. Elles ont le droit et le devoir d'assumer leurs responsabilités dans tous les domaines de la vie de l'Église. Les SNJM découvrent « un sens nouveau à leur mission de l'Église : celui de changer une société que les siècles de domination masculine ont rendue

<sup>100</sup> SCA SNJM, G09/G,1, Elizabeth Davis, s.n.j.m. et Lucille Potvin, s.n.j.m., *Rapport de recherche sur les ministères SNJM*, mars 1979. Il existe une cinquième catégorie intitulée *Autres* où se retrouve une palette de tâches peu fréquentes qui vont du droit civil à la philatélie. Le rapport des sœurs Davis et Potvin identifie les mêmes types d'emplois que l'on retrouve dans l'étude Juteau et Laurin, *Une profession et une vocation*, mais les catégorisent en moins de sous-groupes.

<sup>101</sup> Roy, *Les ouvrières de l'Église*, p. 217 et *supra*.

<sup>102</sup> Voir le sixième chapitre de cette thèse.

productive dans les domaines scientifiques, techniques et matériels, mais qu'ils ont vouée à la banqueroute dans le domaine de nombreuses valeurs humaines fondamentales »<sup>103</sup>. Grâce à l'ouverture de certains évêques québécois comme Mgr Bernard Hubert de Longueuil et Mgr Charles Valois de Saint-Jérôme, des SNJM exerceront des fonctions non traditionnelles en paroisse comme celles de « vicaires », de liturgistes, de ministres de l'eucharistie ou de la Parole (homélie).

Au Québec, la diminution drastique des entrées dans les séminaires à partir de 1964 et la hausse des demandes de laïcisation entre 1968 et 1975 imposent aux évêques de trouver de nouvelles forces vives afin d'animer la vie paroissiale<sup>104</sup>. Certains membres de l'épiscopat se tournent alors vers les congrégations religieuses féminines et y puisent des éléments formés en liturgie, en théologie et en catéchèse. Chez les SNJM, sœur Claire Fitzgibbon ouvre le bal dans la paroisse de Saint-Hubert en Montérégie. Après s'être longuement impliquée dans l'Office de la famille et dans l'animation au service d'entraide conjugale au diocèse Saint-Jean-Longueuil, elle se joint à une équipe de prêtres et, malgré les interdits des documents romains comme *Ministeria quædam* et *Inter insigniores*, elle présente l'homélie à plusieurs reprises. Cet acte d'affirmation plaît à des laïques :

Mon premier sentiment d'admiration pour elle m'est venu un dimanche matin quand elle a fait une homélie à l'église de Saint-Hubert. Je savais cette fonction réservée aux prêtres et je me disais intérieurement : « Quel cran elle a! Elle ose! » Son propos était bon. J'étais contente et fière.<sup>105</sup>

Puis, elle passe à la coordination et à l'animation des différents services dans la paroisse Saint-Josaphat<sup>106</sup>. La lettre de Mgr Hubert est l'un des rares documents

<sup>103</sup> SCA SNJM, *Rapport sur l'état et le travail apostolique de la congrégation pour les années 1971-1976*, par Marthe Lacroix, supérieure, générale, Pierrefonds, juillet 1976.

<sup>104</sup> Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, v. 3, t.2, « Le XX<sup>e</sup> siècle », p. 312-313.

<sup>105</sup> SCA SNJM, Gaëtane Trahan-Lamontagne, « Portrait de femmes québécoises : Claire Fitzgibbon, une amie! », *La Grande Lettre*, novembre 2003, p. 12.

<sup>106</sup> SCA SNJM, L1983.04, Presbytère Saint-Josaphat.

provenant de la structure ecclésiale qui démontre l'implication d'une femme dans des fonctions masculines :

Par les présentes, je vous nomme coordonnatrice de pastorale de la paroisse Saint-Josaphat. Cette nomination comporte entre autres l'animation pastorale, la présidence des assemblées de Fabrique et de paroissiens et la faculté de prêcher. [...] Vous serez, au sein de cette équipe, celle qui assurera une présence plus permanente et qui verra à coordonner le travail de chacun pour le bien de l'ensemble. [...] Avec eux, vous aiderez toute la communauté à vivre dans notre monde d'une manière conforme à l'Évangile.<sup>107</sup>

Sœur Fitzgibbon accepte ces fonctions par « soif de vérité et d'authenticité, un parti pris pour la justice »<sup>108</sup> et son désir que les femmes prennent leur place au sein de l'Église<sup>109</sup>. Comme Claire Fitzgibbon, d'autres SNJM investiront aussi le champ du ministère paroissial. Les membres de l'ancienne fraternité Jeanne-Mance, qui déménagent sur la rue Waverly, s'intègrent dans le milieu paroissial de Saint-André-Apôtre de Montréal<sup>110</sup>. La même chose se réalise sur la Rive-Sud de Montréal dans la paroisse rurale de Saint-Urbain et dans celle de la nouvelle banlieue de Ville-Mercier. Les SNJM y assurent la préparation des rites et des cérémonies, la célébration de la parole, l'administration des baptêmes ainsi que la présidence du conseil de fabrique<sup>111</sup>. Dans la paroisse Saint-Jean de Montréal, des SNJM sont nommées adjointes au curé de la paroisse Saint-Irénée qui est modérateur pour les deux paroisses. Les sœurs sont engagées dans tous les aspects de la vie de la paroisse Saint-Jean, à l'exclusion officielle des sacrements, mais en pratique, elles s'occupent aussi des baptêmes. Elles orientent donc toutes les facettes de la vie de cette communauté ecclésiale sans que le prêtre ne s'immisce dans leurs choix<sup>112</sup>.

<sup>107</sup> SCA SNJM, Lettre de Mgr Bernard Hubert, évêque de Saint-Jean-Longueuil à sœur Claire Fitzgibbon, s.n.j.m., 19 juin 1994.

<sup>108</sup> SCA SNJM, Trahan-Lamontagne, « Claire Fitzgibbon, une amie! ».

<sup>109</sup> SCA SNJM, notice nécrologique de Claire Fitzgibbon, 1935-2003.

<sup>110</sup> SCA SNJM, L1976.09, Résidence Waverley.

<sup>111</sup> SCA SNJM, L1981.11, Résidence Mercier.

<sup>112</sup> SCA SNJM, L1985.03, Résidence Saint-Jean.



Mgr Hubert de Longueuil ou Mgr Valois de Saint-Jérôme recourent aux services des SNJM jusqu'à la fin de leurs mandats. Certains de leurs successeurs font de même: ainsi, la paroisse de Notre-Dame-du-Mont-Carmel et sa voisine de Lacolle, Saint-Bernard, accueillent une nouvelle équipe de SNJM<sup>113</sup>. Un autre groupe de religieuses travaille, « dans un esprit de solidarité et un souci de témoignage »<sup>114</sup>, à une intégration aussi grande que possible de tous les aspects pastoraux de la vie paroissiale, scolaire et sociale des communautés chrétiennes des villages de Saint-Blaise, de Saint-Valentin et de Saint-Paul-de-l'île-aux-Noix<sup>115</sup>. Tous ces exemples ne doivent pas faire oublier la dimension conjoncturelle de ces nominations. Elles reposent sur l'ouverture d'un prélat qui, une fois parti, peut être remplacé par un évêque beaucoup plus soucieux des prescriptions romaines<sup>116</sup>. De plus, les SNJM actives dans ces ministères saisissent bien que le rôle qu'elles jouent leur est « prêté » en absence de clercs<sup>117</sup>. Toutefois, l'implication de nombreuses SNJM du Québec<sup>118</sup> dans une sphère traditionnellement réservée aux hommes démontre leur volonté d'occuper un espace inédit qui leur permet de repousser les frontières et d'élargir la définition de leur identité et de leur expérience collective de femmes consacrées.

Cette expérience au sein de l'Église se fait aussi dans des postes d'autorité. Sœur Gisèle Turcot, s.b.c. devient la secrétaire générale de l'Assemblée des évêques du Québec, une première mondiale pour une femme catholique. Sa consœur, Rita Beauchamp, est nommée chancelière du diocèse de Valleyfield. Plusieurs SNJM occupent des postes importants au sein de différents appareils diocésains. Ainsi, sœur Bérangère Parent de la province d'Outremont, travaille avec sœur Beauchamp à la

<sup>113</sup> SCA SNJM, L1992.08, Résidence Lacolle.

<sup>114</sup> SCA SNJM, L1994.02, Saint-Paul-de-l'île-aux-Noix.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> Mgr Valois fut convoqué à Rome pour ses prises de position. Questionné sur ses actions, Mgr Valois a défendu chacune de ses prises de position en référant aux enseignements de Vatican II. Voir Mgr Charles Valois. *Le courage de changer*, Montréal, Novalis, 2009, p. 124-125.

<sup>117</sup> Nous empruntons cette idée à Roy, *Les ouvrières de l'Église*, p. 309.

<sup>118</sup> Nous n'avons pas accès aux données précises en provenance des États-Unis sur les pratiques sacerdotales des SNJM américaines.

tête de l'Office des communications sociales et du service diocésain d'Information. Au diocèse de Longueuil, outre Claire Fitzgibbon déjà mentionnée, Rachel Brassard préside, pendant quelque temps, le bureau des religieux. Marie-Thérèse Léger officie dans les mêmes fonctions un peu plus tard et elle codirige l'École de formation diocésaine<sup>119</sup>, alors que sœur Yolande Laberge participe à différents comités sur la sélection et la formation des prêtres. Au diocèse de Saint-Jérôme, sœur Noëlla Gagnon s'occupe aussi des religieux. Pour celui de Montréal, Gertrude McLaughlin, en plus de continuer sa participation aux rencontres œcuméniques, prépare une série de conférences pour des hommes d'affaires à l'heure du dîner en plus de s'occuper du développement des études bibliques pour la section anglophone de l'archidiocèse. Enfin, l'Assemblée des évêques du Québec se donne le mandat de rejoindre les croyants dans leur vie quotidienne et met sur pied un secrétariat pour le secteur de l'éducation chrétienne. Sœur Mariette Payment occupe le poste pendant une année et sœur Yolande Frappier lui succède en 1971<sup>120</sup>.

L'Église est une structure dont les paroisses et les diocèses forment un réseau complexe à travers lequel des SNJM s'intègrent et s'affirment parfois au-delà de certaines limites imposées par la Magistère. Cette situation prometteuse est liée à la présence d'agents novateurs, ici, des prêtres ou des évêques avant-gardistes. Plusieurs sœurs saisissent toutefois que leur identité de femmes consacrées atteint les limites imposées par les lois et les traditions de l'Église catholique et que leur épanouissement personnel s'en trouve freiné<sup>121</sup>. Certaines SNJM vont se tourner vers le service auprès des plus pauvres afin de maintenir la plausibilité de leur vocation.

<sup>119</sup> SCA SNJM, Lettre d'intronisation à l'Ordre du Mérite diocésain de Saint-Jean-Longueuil de Mgr Jacques Berthelet à sœur Marie-Thérèse Léger, 1 mai 1997.

<sup>120</sup> SCA SNJM, P26, résidence Hudson, « Sœur Yolande Frappier nommée au secrétariat de l'Épiscopat », *Le Devoir*, jeudi 14 octobre 1971.

<sup>121</sup> Le vœu de l'obéissance joue un rôle qui distingue ici les religieuses des laïques. Les expériences vécues des SNJM glanées à travers les documents rejoignent celles des femmes impliquées aux paliers supérieurs de l'Église proposées dans l'ouvrage de Marie-Andrée Roy. Voir *Les ouvrières de l'Église.*, p. 364-372.

Le concile Vatican II souligne dans la constitution *Gaudium et spes* l'importance de la justice sociale avec, comme fondement, l'égalité essentielle de tous les hommes<sup>122</sup> et l'importance d'une répartition juste et équitable des biens de la terre<sup>123</sup>. Cette notion de justice sociale qui influence profondément la théologie féministe et le combat des femmes pour une juste place au sein de l'institution catholique<sup>124</sup> inspire aussi la définition du vœu de pauvreté dans les congrégations religieuses et leur contribution à l'avancement de cette idée dans la société. Marthe Lacroix appelle les SNJM à examiner leur qualité de présence auprès des pauvres. Elle ajoute :

Si nous nous mettons à considérer nos avoirs, nos richesses, nos surplus et à nous demander comment nous pouvons partager avec les moins favorisés, nous retiendrons les projets qu'il est en notre pouvoir de réaliser, les améliorations auxquelles nous pouvons contribuer et l'éducation que nous pouvons en faire.<sup>125</sup>

L'élargissement du concept d'éducation dans la congrégation permet de varier les interventions. Pour les SNJM, l'éducation à la justice consiste en une conversion intérieure qui colore toutes les actions d'un caractère authentiquement chrétien et évangélique, une libération de tout être vers la vérité<sup>126</sup>. Sœur Gertrude McLaughlin la définit comme un processus chrétien à caractère social, un engagement vers les autres. Pour elle, « les congrégations religieuses ont un rôle essentiel à jouer dans l'éducation à la justice, car elles appuient leur message sur les principes de la libération de la personne humaine et de la promotion de la dignité de chaque homme, à la lumière de la vie et des enseignements de Jésus-Christ »<sup>127</sup>.

---

<sup>122</sup> GS, no 29.

<sup>123</sup> GS no 69.

<sup>124</sup> Voir le sixième chapitre de cette thèse.

<sup>125</sup> SCA SNJM, P05/S, 3, 1, Commentaire de sœur Marthe Lacroix, supérieure générale, session du bureau exécutif général, juillet 1973.

<sup>126</sup> SCA SNJM, P05/S, 3, 1, Lettre de sœur Gertrude McLaughlin de la commission d'animation spirituelle aux sœurs d'Outremont, 9 octobre 1973.

<sup>127</sup> *Ibid.*

Toutes les provinces se penchent au fil des années 1970 et 1980 sur le concept de pauvreté. À titre d'exemple, la province d'Outremont propose en 1973, à partir de l'Évangile et des *Constitutions*<sup>128</sup>, que les SNJM témoignent concrètement de la pauvreté dans les milieux où elles œuvrent. Une étude approfondie des parties sur la pauvreté et la mission apostolique des *Constitutions* doit se faire et mener à une conscientisation plus vive des sœurs au problème de l'injustice sociale. Chaque groupe local s'engage, au fil de l'année, dans une action concrète auprès des moins fortunés. C'est donc ainsi que le programme de l'année 1973-1974 intitulé *opération-partage* prend son envol :

Dans cette *opération-partage*, la communauté provinciale est perçue comme un groupe de personnes libres qui veulent faire quelque chose ensemble pour le Christ dans ses pauvres, ses démunis, ses défavorisés. Notre objectif est de conjuguer les efforts des individus et des groupes communautaires dans une action concrète auprès des moins fortunés.<sup>129</sup>

Les SNJM ne sont pas toujours les initiatrices de projets, mais elles contribuent comme agentes locales au succès de certains. En 1973, Mgr Guy Bélanger de Valleyfield lance une campagne pour la création du Village Don-Bosco dont l'objectif est la formation chrétienne de groupes de jeunes et de leurs familles, avec une attention particulière pour les milieux défavorisés du diocèse. La provinciale d'Outremont qui est responsable de la région campivalencienne rappelle aux communautés locales la politique communiquée au début de l'année<sup>130</sup>. Les fraternités ramassent plus de 10,000 \$ pour le projet<sup>131</sup>. Ce résultat rappelle que l'intérêt pour une action découle toujours du sens qu'on lui accorde. La congrégation compte sur le leadership de l'autorité provinciale qui motive les religieuses à ne pas

<sup>128</sup> *Constitutions* (1973), no 63.

<sup>129</sup> SCA SNJM, P05/S3,1, *Opération partage 1973-1974*, Lettre de sœur Hermance Baril, supérieure provinciale d'Outremont, 1973.

<sup>130</sup> SCA SNJM, P05/S3,1, Lettre de sœur Hermance Baril, supérieure provinciale d'Outremont, aux communautés locales du diocèse de Valleyfield, 11 mars 1974.

<sup>131</sup> SCA SNJM, P05/S3,1, Lettre de sœur Claire Laplante aux communautés locales, « Réflexion communautaire sur nos obligations en matière de justice sociale », 3 mai 1974; Lettre de sœur Hermance Baril, supérieure provinciale d'Outremont à André Lacombe, directeur de la pastorale de milieux, Valleyfield, 4 octobre 1974.



demeurer passives, mais à contribuer à partir de leurs ressources humaines et financières à la transformation de la structure d'encadrement socioreligieuse et à inaugurer de nouvelles pratiques sociales.

Cet exemple d'un projet externe à la congrégation ne doit pas faire oublier la vaste majorité des desseins entrepris durant la période qui résultent des propres choix des SNJM. Les œuvres sociales exercées par les sœurs prennent la forme de services bénévoles auprès des personnes âgées, des malades, des mères célibataires, des aveugles, des immigrants, des prisonniers ou des personnes en voie de réhabilitation. Aux dires de la supérieure générale Hermance Baril, les formes nouvelles de service auxquelles s'adonnent plusieurs des sœurs indiquent que la congrégation commence à s'ouvrir aux problèmes du milieu et se détache de l'enseignement traditionnel. Certaines qui enseignent dans les écoles ont l'impression de financer le travail des autres et voient négativement le développement trop rapide de ces nouvelles formes d'apostolat. Cela fait réagir sœur Baril: « n'est-il pas vrai aussi que plusieurs d'entre nous qui désirent fortement voir la congrégation s'impliquer auprès des défavorisés, ont de la difficulté à s'impliquer personnellement? »<sup>132</sup>. La charité n'est pas un concept vide et ne se résume pas à sa transmission théorique dans une salle de classe.

En reprenant les images de l'Église « corps du Christ » ou l'Église « peuple de Dieu », sœur Baril répète que le temps d'un apostolat monolithique est révolu. L'Église demande aux SNJM d'être créatrices, d'accroître leur confiance mutuelle, la solidarité apostolique et la concorde fraternelle. Elle y va d'un appel:

Sommes-nous prêtes à répondre aux conséquences de ce renouveau de la présence apostolique dans les diocèses, présence maintenue dans les écoles en même temps que dans de nouveaux ministères, c'est-à-dire une présence adaptée aux nécessités des temps actuels et selon les normes du concile Vatican II? Nous avons une mission apostolique ecclésiale à partir de l'éclairage spécifique renouvelé par le charisme fondateur et l'éducation de la

<sup>132</sup> SCA SNJM, « Consécration-Mission », Lettre circulaire de sœur Hermance Baril, décembre 1978.

foi. Comment? Par la réalité d'une charité active, en toute disponibilité aux besoins actuels de l'Église, ou dans des lieux où notre apostolat spécifique et adapté répond aux besoins d'un milieu social et culturel qui est le nôtre, actuellement.<sup>133</sup>

Sans vouloir faire le tour de toutes les initiatives des provinces, la série d'actions apostoliques développées dans la juridiction canonique de Maisonneuve s'inscrit dans la perspective décrite par sœur Baril<sup>134</sup>. Ainsi, sœur Fleurette Denault se sent appelée à répondre à la détresse des jeunes, suite à la tentative de suicide d'une ancienne élève. L'accueil et l'accompagnement de cette jeune femme lui donnent l'idée de pousser plus loin cette mission<sup>135</sup>. La Maison Davignon, une maison de transition pour jeunes filles<sup>136</sup>. Ces personnes rejetées de leur foyer familial ou en fugue, en quête d'un milieu sécuritaire, immigrées en provenance d'autres pays ou des régions du Québec, récemment désinstitutionnalisées ou désireuses de se sortir d'une impasse (drogue, violence, prostitution) sont accueillies<sup>137</sup>. Loin de n'être qu'un apostolat parmi d'autres, son choix repose sur une réflexion soutenue, basée sur un approfondissement du charisme de la fondatrice « qui était une femme attentive aux besoins de son temps; une femme aimante des pauvres et des défavorisées; une femme audacieuse qui avait ouvert quatre maisons en six ans »<sup>138</sup>. Elle s'inspire aussi d'un texte de Jean Vanier :

Je suis frappé du nombre de personnes qui vivent seules, écrasées par leur solitude. Elles sombrent dans la dépression ou l'alcoolisme. Il est évident que la solitude peut détraquer. On découvre de plus en plus de personnes qui manquent d'équilibre parce que leur vie familiale a été malheureuse [...] Il

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> SCA SNJM, P03/H, 2, Projets communautaires de la province de Maisonneuve.

<sup>135</sup> Fleurette Denault, s.n.j.m., *Bilan du projet Davignon (mars 1977-mai 1988)*, document dactylographié, mars 1989, 29 p.

<sup>136</sup> Parce qu'il s'agit d'un projet privé non-subventionné, le nom de maison d'accueil ne pouvait être accordé.

<sup>137</sup> La maison pouvait accueillir sept personnes à la fois. De 1977 à 1986, 76 jeunes filles y sont passées.

<sup>138</sup> Fleurette Denault, s.n.j.m., *Bilan du projet Davignon (mars 1977-mai 1988)*.

faudra que naissent quantité de petites communautés d'accueil, où ces personnes pourront trouver une famille et un sentiment d'appartenance.<sup>139</sup>

La maison Davignon compte sur la collaboration d'une équipe de plusieurs religieuses à temps plein et partiel, de thérapeutes SNJM (Rachel Frechette, Yolande Frappier) ainsi que des personnes ressources externes (travailleuses sociales, psychologues, psychiatre, prêtre accompagnateur). Dans son bilan, sœur Denault défend ses objectifs et les résultats de son œuvre: un peu à l'image des maîtresses de discipline dans les anciens couvents<sup>140</sup>, sœur Denault et son équipe accueillent des jeunes filles, afin de « bien les aimer, les aider à s'épanouir, les amener à une plus grande autonomie, à développer leur maturité et partager leur vie de foi et d'espérance »<sup>141</sup>. Pour elle, il s'agit d'un espace féminin de reconstruction, ce qui se rapproche grandement des maisons de rédemption présentées par l'historienne Daphne Spain pour les villes américaines.

L'intérêt pour l'accompagnement et l'éducation des rejetés devient une voie importante d'épanouissement pour plusieurs autres SNJM. Sœur Lise Bernier se joint à un foyer pour personnes handicapées mentales rattaché à l'Arche, dans un vécu quotidien du respect des limites des personnes, d'écoute, mais aussi de la découverte de leurs richesses. Une voie que sœur Thérèse Bibeau suit aussi dans la rue avec les itinérants de la *Maison du père*. De son côté, sœur Lise Gagnon qui s'occupe de la pastorale scolaire de l'École Champlain, dans l'est de Montréal, développe un projet à caractère social auprès des mères monoparentales des enfants de l'école. À ses dires, elles font, « communautés et prennent conscience de leurs possibilités, malgré les échecs du passé et la situation périlleuse actuelle ». Une religieuse rappelle :

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> Rappelons que les maîtresses de discipline accompagnaient les pensionnaires dans leurs temps libres et durant les soirées. Elles jouaient le rôle de deuxième mère en l'absence des parents biologiques. Cette fonction ne se retrouvait pas dans toutes les congrégations religieuses enseignantes.

<sup>141</sup> SCA SNJM, P03/H,2, Projets communautaires de la province de Maisonneuve.

Après avoir été professeur pour la plupart avec une certaine assurance, c'est souvent démunie que chacune est entrée en relation avec ces démunis. C'est souvent démunie que chacune entre dans la libération souvent lente des démunis. C'est souvent démunie que chacune entre dans la prière, comme dans la seule sortie. Dans ce sens ce n'est pas un cliché de dire que les pauvres nous évangélisent et que c'est une mission réciproque »<sup>142</sup>.

De son côté, le groupe communautaire *Rencontres cuisines* permet de sortir des femmes pauvres de leur isolement. En s'appuyant sur sa formation pédagogique, sœur Lise Gagnon éduque ces femmes à leurs responsabilités citoyennes en plus de leur apprendre à gérer leur réalité domestique. Comme la religieuse le rappelle dans un bilan, il s'agissait « d'amener ces femmes à comprendre, petit à petit, comment les systèmes les appauvrirent. Elles découvraient alors qu'elles étaient appauvries et non pauvres »<sup>143</sup>. Le souci du développement intégral de la personne au cœur de la philosophie d'éducation des SNJM alimente l'action de sœur Gagnon dans le quartier Centre-Sud de Montréal. Le charisme de la congrégation permet ainsi à ces femmes de redécouvrir leur dignité et de devenir des agentes du changement dans leur quartier. Ce groupe communautaire « d'éducation féministe et libératrice »<sup>144</sup> vivait une expérience unique de « *commune-union* entre femmes laïques et femmes consacrées »<sup>145</sup>.

Un autre projet mobilise quelque soixante-dix sœurs et laïques dans l'Est de la ville sous la direction de Jeanne Bois, avec la collaboration de Yolande Moreau. Le *Centre des Jardins* propose des activités artisanales (cours de céramique, d'émaux sur cuivre, de sculpture) qui répondent au besoin des participants de se sentir utiles en plus de leur donner des compétences manuelles. Il comprend aussi une halte-garderie, ainsi

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> Lise Gagnon, s.n.j.m., *Partage d'expérience de 1980 à 1992*, 11 octobre 2012, 5 p.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>145</sup> *Ibid.* Cette première étape pave la voie à partir de 1982 à la mise en place de communautés de base inspirées de la théologie de la libération, en lien avec les SNJM du Brésil, mais cela se déploie davantage après 1989, ce qui sort de notre cadre chronologique.



qu'une section éducative traditionnelle qui offre des cours de français aux immigrants et de l'aide aux devoirs pour les enfants. Il y a aussi le projet de Popote roulante de sœur Jacqueline Lemay qui apporte des repas chauds à des personnes âgées seules et sous-alimentées du Centre-Sud. La plupart de ces initiatives nées élaborées dans l'est de Montréal illustrent à quel point la volonté de quelques agents solidaires, prêts à accueillir les gens de leur milieu en toute simplicité dans le quotidien, est porteuse de sens. Ces projets alimentent un nouveau modèle de communauté apostolique qui utilise son expertise éducative à travers les différents engagements sociaux afin de faire Signe différemment. Ces femmes consacrées posent ainsi les jalons d'une nouvelle identité collective qui inscrit dans l'histoire des SNJM de nouvelles avenues d'épanouissement<sup>146</sup>.

Une dernière initiative apostolique originale appartient à sœur Claire Dupont de la Province de Maisonneuve, qui crée à Lachenaie le Centre Le P.A.S. (Prière, Art et Service). L'idée initiale d'une maison de prière lui serait venue le 5 janvier 1969, dans la chapelle du couvent d'Hochelaga<sup>147</sup>. Elle prend d'abord la forme d'une petite fraternité dans le quartier, mais cela ne correspond pas exactement à ce qu'elle ressent. Six ans plus tard, partie à Rome pour un pèlerinage, elle y croise sœur Marthe Lacroix qui y défend le projet de béatification de Mère Marie-Rose. Elle lui parle du projet et sœur Lacroix lui apprend que la maison de Lachenaie sera remise au Collège des provinciales. Sœur Dupont pourra leur présenter son projet<sup>148</sup>. Dans un document explicatif daté de 1976, elle aspire à « être avec ce peuple et bâtir avec lui selon ses besoins »<sup>149</sup>, mais sa seule prospective se résume à « un grain de sénévé planté en terre »<sup>150</sup>. En analysant le contenu des idées de sœur Dupont, on peut déduire qu'il s'agit d'un projet à la frontière du courant spirituel du renouveau charismatique qui

<sup>146</sup> SCA SNJM, Fraternité Saint-Vincent-de-Paul, L1980.06.

<sup>147</sup> SCA SNJM, Claire Dupont, s.n.j.m., *Le mystère P.A.S. : rendons grâce! Historique du projet Le P.A.S., Lachenaie-Montréal, 1976-2001*, 25<sup>e</sup>, mars 2001, s.l., s.p. (désormais *Historique Le P.A.S.*)

<sup>148</sup> *Historique Le P.A.S.*

<sup>149</sup> SCA SNJM, P03/H,2, Apostolats de la province Maisonneuve, projet Le P.A.S.

<sup>150</sup> *Historique Le P.A.S.*

veut permettre à chacun de vivre dans la prière et le partage fraternel une expérience de rencontre avec l'Esprit Saint<sup>151</sup>.

L'historique de l'organisme nous montre que sœur Dupont désirait construire un lieu de redécouverte de la foi. L'ancienne ferme et maison de repos de la congrégation devenait une « petite porte d'entrée de retour vers l'Église pour des personnes qui vivent en marge, un lieu de guérison intérieure où l'accueil et le partage fraternel permettent de cheminer dans la foi en Jésus »<sup>152</sup>. Le collège des provinciales s'intéresse au projet et au début de l'été 1976, le feu vert est donné<sup>153</sup>. Dans le cadre champêtre des bâtiments de ferme, elle annonce l'ouverture d'une école de spiritualité à l'écoute de la vie :

Pour plusieurs personnes, il permettra de bâtir en se bâtissant, pour d'autres, il sera un lieu de ressourcement, de renaissance même par la pédagogie du potier ou par toutes autres formes d'animation. Les témoignages font dire du P.A.S. qu'il est une outre neuve pour un vin nouveau. Un vin cuvé au cœur d'Eulalie et ayant sa source en Celui qui seul crée pour notre monde d'aujourd'hui.<sup>154</sup>

L'organisation du site de la ferme repose sur le soutien de groupes de jeunes décrocheurs, de chômeurs, de groupes charismatiques ou de bénévoles croyants qui viennent offrir matériaux et temps afin de restaurer et d'aménager le site. Le tout prend sa forme au rythme des dons de toutes sortes dans une ambiance de « joyeuse confiance »<sup>155</sup>. Lieu de spiritualité, le bréviaire s'y récite quatre fois par jour. L'eucharistie y est offerte et toutes les formes d'oraison y sont admises :

<sup>151</sup> « Se laisser saisir et conduire par l'Esprit Saint », *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> SCA SNJM, P03/H, 2, Communiqué de sœur Anne-Marie Léveillé au nom du Collège des provinciales du Québec, 14 juin 1976.

<sup>154</sup> SCA SNJM, P03/H,2, Le P.A.S.

<sup>155</sup> Jacques Parizeau, le député provincial de l'Assomption et ministre des finances dans le gouvernement de René Lévesque, de passage sur le site constatait : « Ça me fait penser à la construction des monastères du Moyen Âge où chacun mettait du sien ». Cité dans Dupont, *Le mystère P.A.S.* Il soutiendra aussi le projet en lui proposant certaines subventions discrétionnaires. Voir SCA SNJM, L107a/A, 2.3, Lettre du bureau de Jacques Parizeau, 11 juin 1979.

Une prière habillée de silence, une prière de cœur, une prière d'écoute et d'adoration, une prière du cri: du pauvre qui crie, du pauvre en moi, du pauvre hors de moi, du pauvre qui souffre de la peur et de l'injustice. Une prière d'Église par la récitation de la *Liturgie des heures*, une prière qui englobe tout le vécu, une prière ouverte sur le monde et rend capable de relever tous les défis en Celui qui est vie.<sup>156</sup>

La poterie qui se fait dans l'ancienne laiterie et dont la vente finance une partie des activités se fait souvent au rythme des chants religieux et des prières. La spiritualité du potier devient la marque de commerce du centre avec ses retraites animées. Sœur Dupont et ses collaborateurs et collaboratrices développent une philosophie et une spiritualité à travers le geste de création et dans les symboles qu'ils lui rattachent. Selon les différentes brochures promotionnelles, « cet art des plus primitifs, fait découvrir la pédagogie du Dieu-Père; « va, descends chez le potier, je te ferai entendre ma parole » (Jr 18, 1-7) »<sup>157</sup>. Une série d'affiches pédagogiques sont créées et ornent les murs de l'atelier. Les demandes des gens qui ne peuvent venir au centre provoquent même le développement d'ateliers d'animation à l'extérieur de Lachenaie. Une œuvre monumentale orne d'ailleurs l'extérieur de l'atelier et devient l'emblème du site (photos 8.1). Le P.A.S. offre essentiellement un ministère d'écoute et d'accompagnement spirituel. Sœur Claire exprime avec humour la vision de son apostolat: « écoute, tends l'oreille de tes pieds! Elle te conduira selon le droit et la justice. Tu deviendras ainsi le cœur de Dieu. Ta vie prendra un sens et donne un corps à Dieu »<sup>158</sup>. Des dizaines de groupes paroissiaux ou scolaires, d'instituts religieux ou d'associations (*Foi et partage*, *Foi et lumière*), d'*Alcooliques Anonymes*, de résidents locaux, d'handicapés de l'Arche de Jean Vanier, de jeunes marginaux ou d'itinérants, de conseils de Fabrique ou d'associations variées viennent y vivre une expérience spirituelle, tout comme des couples et des familles viennent y célébrer des mariages,

<sup>156</sup> SCA SNJM, Brochure P.A.S., Lachenaie, 1996, p. 1.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*



des baptêmes, des liturgies de la Parole ou des eucharisties. Dans une lettre adressée aux autorités de la congrégation, un prêtre s'exclame :

Permettez-moi de vous féliciter pour un projet de maison de prière Le P.A.S. Qu'une communauté religieuse s'engage dans des projets comme celui-là, je me dis, « Il y a de l'avenir pour cette communauté, pour la vie religieuse et pour l'Église »! J'ai été témoin de ce que j'appellerais des résurrections de plusieurs personnes malmenées par la vie qui y sont venues refaire leurs forces et elles ont fait UN PAS. Cet endroit est devenu rapidement un vrai lieu de ressourcement.<sup>159</sup>

Le P.A.S qui continuera ses activités jusqu'à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle est un exemple patent de renouvellement de l'apostolat traditionnel des SNJM dans une forme neuve. C'est un projet fondé sur une eschatologie profonde du service éducatif, original certes, mais en lien avec l'intuition matricielle d'origine de Mère Marie-Rose.

**Photo 8.1 : Gros plan de la murale de la maison du Potier à Lachenaie, Le P.A.S., céramique de Claire Dupont, s.n.j.m. et de Rachel Gaudreau, c.n.d. (1993)**



Source : SCA SNJM, L167a

<sup>159</sup> SCA SNJM, P03/H, 2, Lettre du père Vincent Larouche, c.ss.r, le 7 juillet 1977, citée dans le rapport de Claire Dupont.



## Conclusion

Les SNJM ont renouvelé leur œuvre d'éducation vers des formes originales afin de répondre aux changements imposés par le Magistère romain, de s'accorder aux réalités de la société québécoise et de retourner à l'intuition d'origine de la fondatrice. À travers ce chapitre nous avons observé que les SNJM vendent certaines de leurs maisons ou adaptent des couvents afin de mieux vivre la réalité du vieillissement d'une partie importante des effectifs et de modeler leur mode de vie aux changements apostoliques. Plusieurs religieuses quittent les grands couvents afin d'expérimenter la nouvelle forme de vie en fraternité. Elles le font pour être « signes et prophètes » au cœur de la société civile. Ce style de communauté les oblige à réfléchir sur les modalités du vivre-ensemble et leurs pratiques spirituelles. De nouveaux types d'engagements individuels et professionnels élargissent aussi leurs expériences collectives de femmes consacrées. La plupart des religieuses engagées dans une activité apostolique expérimentent donc une période de transformation qui renouvelle leur regard sur l'Évangélisation.

La pédagogie catéchétique occupe une part grandissante des effectifs congréganistes. Les *Constitutions* des SNJM ont toujours privilégié l'enseignement des éléments de la foi. Toutefois, le renouvellement religieux lié à Vatican II impose une intégration des enseignements traditionnels à une approche qui s'apparente davantage à un cheminement qu'à une instruction dogmatique. L'inculturation de la foi passe désormais par un partage d'expériences à la lumière de l'Évangile. Les SNJM prennent d'assaut le domaine de la pastorale paroissiale et diocésaine et elles y exercent un leadership à plusieurs niveaux. Grâce à leur créativité et à leur ouverture, ces femmes consacrées, exclues théoriquement d'une participation directe au ministère spirituel de l'Église, poursuivent leur évangélisation à travers leurs obédiences individuelles. Grâce à l'ouverture d'esprit de certains évêques, mais aussi des besoins de plusieurs diocèses, des SNJM occupent des fonctions inédites en

paroisse dans les domaines liturgiques et sacramentels. D'autres occupent des fonctions d'autorité qui leur permettent de repousser les frontières genrées du domaine socioreligieux. « L'accession à des fonctions d'autorité ou à des services qui permettent d'avoir plus d'influences et de responsabilités [ouvrent la porte à la reconnaissance] des dons particuliers de la femme, donc qui peuvent enrichir la vie de l'Église »<sup>160</sup>. Ces femmes religieuses sont conscientes des limites imposées par Rome, mais il en résulte tout de même une compréhension plus aiguë de leurs possibilités au sein du champ religieux et de la reconnaissance de leurs contributions par les laïcs et les clercs. La multiplication d'agentes compétentes spécialisées dans des disciplines variées et ayant des points de vue diversifiés dans plusieurs diocèses contribue à l'enrichissement humain de la congrégation.

Il faut toutefois se garder de généraliser la compréhension et l'unanimité des membres sur ces formes apostoliques. Les dirigeantes de la congrégation tentent de convaincre l'ensemble des SNJM de la légitimité de cette adaptation à partir des concepts de justice et de l'éducation à la justice sociale. Les autorités saisissent l'urgente nécessité d'élargir l'énoncé de leur mission aux différents types de pauvreté afin de maintenir la plausibilité du groupe en lien avec le charisme d'origine. Les exemples de projets des provinces de Maisonneuve et d'Outremont expriment une variété de conceptions de l'Église qui cohabitent au sein de la congrégation. Elles sont tributaires des milieux culturels, des mentalités, des conditionnements historiques ou politiques et des solidarités apostoliques avec les croyants. La consécration pour la mission des SNJM s'enracine dans leur baptême et s'inscrit dans la ligne d'une conscience apostolique ecclésiale. Comme chrétiennes et comme femmes consacrées, les SNJM se sentent appelées par l'Esprit Saint à coopérer à la réalisation totale du dessein de Dieu. Les différents projets incarnent la réussite de l'intégration de cette vision au sein de la congrégation.

---

<sup>160</sup> SCA SNJM, Lettre circulaire de sœur Hermance Baril, novembre 1983.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Par leur enseignement, par le développement de la musique au Québec, par la volonté avec laquelle elles ont cherché à s'adapter, ces femmes ont livré une action culturelle et spirituelle prophétique. S'en souviendra-t-on seulement? »<sup>1</sup>

Comment les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie se sont-elles adaptées aux changements imposés dans la vie religieuse par le concile de Vatican II, à la sécularisation de la société québécoise et à l'influence du mouvement féministe, dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle? Notre analyse de la congrégation des SNJM démontre que cet institut religieux de sœurs enseignantes a renouvelé son œuvre d'éducation vers des formes originales, afin de répondre aux changements imposés par le Magistère romain, de s'accorder aux réalités de la société québécoise et de revaloriser ce qui était perçu comme l'intuition d'origine de la fondatrice.

Les SNJM possèdent une identité forte construite sur le culte de la fondatrice, Mère Marie-Rose, inspirée par les caractéristiques de la spiritualité oblate et les prescriptions de l'évêque montréalais Ignace Bourget. Les généralats successifs se sont assurés que les dimensions culturelles de l'identité incorporées dans les traditions soient transmises aux membres et dans le champ apostolique. De l'époque de sa fondation à l'aube des années 1960, l'identité collective des SNJM s'inscrit

---

<sup>1</sup> Note introductive manuscrite du père Benoît Lacroix à une série d'homélies remises en août 2011.

dans les modalités genrées imposées par la structure sociale et ecclésiale. L'organisation fonctionne aussi sur les bases d'un principe de routinisation qui assure la reproduction de la structure de plausibilité de l'institut. Toutefois, au cœur même de la congrégation, les singularités surgissent à travers les personnalités des agentes, surtout les dirigeantes, qui insufflent dans l'apostolat quotidien, une dynamique et des orientations faites à partir de leurs propres choix. Elles négocient avec les autorités civiles et épiscopales leur place et elles prennent des décisions qui influencent le développement de la congrégation et de la société. Ainsi, en situant cette congrégation enseignante spécifique dans le contexte social du Québec des années 1954 à 1985, nous éclairons l'histoire de la vie religieuse à travers le cas spécifique d'un groupe transnational de femmes consacrées sur lequel l'historiographie s'était peu penchée à ce jour.

Le catholicisme connaît d'importantes remises en question à partir des années 1950. Le mouvement d'adaptation des communautés religieuses commence donc avant la Révolution tranquille et le concile Vatican II. Le renouveau catholique lié entre autres au mouvement personnaliste, s'il ne pénètre pas uniformément tous les esprits, pave le chemin à une affirmation des religieuses plus jeunes du Québec et à celles originaires des États-Unis. Des personnalités fortes comme la directrice des études, Mère Joseph-de-la-Providence, utilisent leur influence personnelle afin d'adapter la formation des novices. Il n'est plus question de permettre à quelques sujets privilégiés d'en profiter, mais bien de suivre les directives romaines qui désirent assurer à toutes les sœurs une formation adéquate avant de se retrouver en apostolat actif. Derrière le geste pratique se trouve aussi un souci d'approfondissement des dimensions spirituelles de leurs vocations et de l'apostolat de l'enseignement. Ces transformations qui arrivent avant le concile Vatican II permettent aux religieuses de formuler une vision de leurs horizons d'attente inspirée par le désir d'une foi plus profonde et de son partage selon les signes du temps. Ce survol de la période préconciliaire à partir des consultations antépréparatoires, de l'analyse de l'horizon



d'attente et de la réception conciliaire dans une congrégation religieuse féminine au Québec n'avait, à notre connaissance, pas été fait. Il permet de nuancer l'historiographie conciliaire en incluant l'expérience vécue par les SNJM.

Le Concile, comme événement et comme manifestation pastorale de l'ouverture au monde contemporain, propose à travers son corpus textuel des affirmations radicales qui ouvrent la porte vers une autonomie et une liberté des croyants. Il invite aussi les congrégations à une rénovation et à une adaptation de la vie religieuse. L'*aggiornamento* conciliaire lance les SNJM dans un processus de révision constitutionnelle inédit. Les différents périodiques religieux accessibles à ces femmes consacrées illustrent à quel point il est difficile de suivre la lettre et l'esprit de l'ensemble documentaire produit par les pères conciliaires quand la routinisation de la vie et le poids de la règle exercent une telle pression. Le dépouillement de ces périodiques permet d'identifier de manière précise des médiations par lesquelles la réception du Concile s'est faite chez les femmes consacrées et de construire aussi une périodisation spécifique aux SNJM. Notre exemple invite à ne pas généraliser trop vite le modèle proposé par Gilles Routhier, surtout en ce qui concerne les femmes consacrées.

De la fin des années 1960 au milieu des années 1980, les SNJM font un exercice douloureux de dépouillement de leurs habitudes anciennes. Elles s'attaquent à une relecture sans concessions de leurs vœux, de leur charisme de fondation et de leur apostolat. Il faut dire que durant cette même période, la société québécoise, à travers la création du ministère de l'Éducation du Québec et de la mise en place d'une réforme profonde du système d'instruction publique contrôle désormais toutes les facettes des programmes d'enseignement ainsi que les cursus de formation des futures enseignantes. La mise en place de ces réformes représente un défi de taille pour une organisation comme celle des SNJM. La routinisation bien ancrée bloque des transformations radicales et rapides. De plus, plusieurs SNJM croient qu'elles ne

doivent pas faire trop de remous et se garder de gestes d'oppositions spectaculaires. Il faut pourtant bien voir que la Révolution tranquille s'est faite « sur le dos » des congrégations religieuses féminines ou, pour mieux dire, « dans le dos » des instituts religieux, tant elles ont été rapidement exclues des décisions et mises devant les faits accomplis par les instances politiques. Les SNJM répliquent par une stratégie de développement et d'adaptation pour leurs institutions postsecondaires par le biais d'immobilisations matérielles, de regroupements associatifs avec d'autres congrégations et par une modification de leur structure organisationnelle, mais tout cela est peine perdue. Le survol du devenir des écoles normales et du collège classique a permis de confirmer certaines thèses de l'historiographie féministe de l'éducation tout en permettant une lecture plus fine du processus d'élimination de ces institutions. L'école de musique Vincent-d'Indy a beau, pendant un certain temps, se maintenir et concurrencer ses rivales universitaires laïques, la société québécoise et plus globalement occidentale évolue désormais dans un sens qui rend à toutes fins pratiques impossible le maintien d'institutions religieuses qui ont tant coûté financièrement et humainement aux SNJM.

Ainsi, au Québec, les changements liés à la Révolution tranquille viennent court-circuiter en partie le processus conciliaire d'adaptation des communautés religieuses féminines dont la vitesse de réaction et de changement en est un de « sédimentation lente » à travers les chapitres généraux pour reprendre l'expression de Gilles Routhier. C'est une épreuve pour les instituts religieux apostoliques. La base pensait, espérait et réagissait rapidement, mais les résultats ne suivaient pas. Impatience, désenchantement mais aussi difficultés à revisiter la dimension proprement religieuse de l'organisation congréganiste rendent la situation moins alléchante aux membres actifs, aux novices et aux postulantes. La congrégation comme structure n'offre plus

une alternative de vie acceptable pour de nombreuses jeunes femmes face à la société laïque<sup>2</sup> et elle subit la perte de nombreux membres et le tarissement des entrées.

Malgré cette situation délicate, les SNJM se lancent dans un processus de révision constitutionnelle au gré d'une diachronie de différentes phases d'intégration marquées par des sentiments et des résultats contradictoires. À travers la réappropriation du charisme de fondation et de celui de la fondatrice ainsi que des adaptations liturgiques, communautaires et règlementaires, le processus de réception de Vatican II s'enclenche. Il transforme la vie spirituelle et collective et il concrétise, pour toutes les religieuses qui persistent dans la foi et l'espérance eschatologique, une rénovation qui se veut fidèle aux signes du temps. La congrégation renouvelle ses pratiques décisionnelles en y intégrant les concepts de collégialité, de subsidiarité et de coresponsabilité. Les religieuses en autorité négocient avec les sœurs les différents aspects de la vie commune et de l'apostolat. Par le fait même, les SNJM intériorisent les grandes lignes des textes conciliaires et elles procèdent à une véritable rénovation de leurs règles de vie. En plus de démontrer la complexité d'un tel processus de réforme, notre thèse souligne que le processus de réception du concile Vatican II ne doit pas se limiter à l'analyse des années 1960 et 1970, mais s'étendre jusqu'à son intégration au sein des nouvelles constitutions.

La redécouverte des différentes formes du charisme, celui de la fondatrice, de la fondation et de la congrégation redonne un sens à l'apostolat des SNJM. Soucieuses de vivre leur spiritualité des Saints Noms et de faire signe dans la société, ces femmes consacrées s'approprient un espace de liberté plus large afin de cheminer individuellement et collectivement. Entre l'autonomie individuelle, celle des communautés locales, l'appartenance à l'institut et à l'Église catholique, les SNJM cherchent à se redéfinir comme groupe de manière cohérente. Les femmes consacrées

---

<sup>2</sup> Routhier, *Vatican II, herméneutique et réception*, p. 71.

qui demeurent dans la congrégation font le pari que la nouvelle structure de gouvernement et la responsabilisation plus grande des membres permettront à chacune de renaître dans une expérience théologique et théologale de femme, à la suite du Christ. Toute cela mène à une nouvelle compréhension des rapports de sororité avec entre autres l'intégration dans les rangs des personnes laïques associées. L'étude des SNJM ajoute à l'historiographie nord-américaine des congrégations religieuses en montrant le cas particulier d'une communauté québécoise et les voies alternatives de consécration qu'elle propose désormais.

En nous attardant au cas des SNJM, nous éclairons des pans de l'histoire de l'Église catholique et de l'histoire des femmes au XX<sup>e</sup> siècle. Le renouvellement passe aussi, à partir de la fin des années 1960, par une kyrielle de projets de vie commune et d'actions apostoliques, d'engagements individuels et professionnels. Une coloration féministe teinte aussi les réflexions et les revendications des religieuses. Il faut dire que le Concile a ouvert la porte à de nouvelles possibilités d'engagement au sein de l'institution. Pour plusieurs femmes consacrées et laïques, l'idée d'une nouvelle place dans la pastorale d'ensemble de l'Église, particulièrement dans le ministère ordonné, s'inscrit dans les avancées des femmes sur les plans juridique et professionnel, dans le contexte de la seconde vague féministe. Toutefois, différents papes comme Paul VI ou Jean-Paul II rappellent à intervalle régulier dans leurs décrets et lettres des années 1960 à 1980 les interdits concernant les femmes.

Chez les SNJM, la question féminine et le féminisme occupent une place moindre que celles de l'autorité, de la vie communautaire ou des *Constitutions* dans les débats et les chapitres généraux, du moins avant les années 1980. Le personnalisme présent dans les mouvements d'action catholique a transmis chez plusieurs SNJM les concepts de la liberté individuelle et de la coresponsabilité de tous. Cette idée de liberté qui est largement défendue chez les SNJM américaines et les plus jeunes sœurs québécoises les incitera à prendre position sur toutes les questions qui



concernent les femmes, particulièrement celles qui touchent l'accès des femmes au ministère ordonné. Certaines SNJM comme Gertrude McLaughlin ou Anne E. Patrick prennent des initiatives et utilisent leur créativité afin d'influencer les membres de leur institut et la société civile. À la longue, l'influence de ces femmes se répercute dans les actes et les décisions des chapitres généraux à travers des prises de positions claires et de nouvelles initiatives sur ces questions. Ces études de cas nuancent les formes du féminisme chez les religieuses du Québec et l'inclusion des religieuses américaines contribue à tenir compte de la dimension transnationale de plusieurs congrégations religieuses, un aspect souvent ignoré.

Les nouvelles expériences de ministères découlent des initiatives des actions individuelles, mais aussi des décisions des nouvelles fraternités locales. Aucune étude d'histoire religieuse ne s'était penchée à ce jour sur la présence des religieuses au Québec dans la cité, dans le contexte conciliaire. La création de ce nouveau mode de vie communautaire permet la mise en place d'espaces féminins distincts des couvents traditionnels. Les religieuses désirent témoigner du Christ au cœur des quartiers urbains, sans le triomphalisme d'autrefois. On perçoit l'influence de plus en plus grande des questions de justice sociale et de prises de positions en faveur des pauvres. Derrière ces choix, l'élargissement de la définition de l'éducation traditionnelle vers des formes adaptées aux besoins de la société civile illustre le chemin parcouru par les religieuses à travers une période de plus de quarante ans. Motivées par une foi profonde et leur désir de répondre à leur appel vocationnel, des centaines de SNJM se sont lancées dans des projets d'entraide sociale, de services alimentaires pour les pauvres, d'accueil d'itinérants, de filles seules ou d'handicapés, de *counselling* personnel ou de soutien psychologique, d'aide aux devoirs ou de création artistique à des fins thérapeutiques ou spirituelles. Dans cette société sécularisée, elles ont fait le vœu d'enflammer le monde par leur message évangélique et d'incarner une prédication vivante en faveur de la libération de chaque individu. Cet objectif, ce

groupe de femmes consacrées ne l'a jamais abandonné, malgré les écueils externes rencontrés, les crises internes vécues et le faible renouvellement des effectifs.

En nous penchant sur le cas des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, en l'analysant tout en tenant compte, des demandes *d'aggiornamento* imposées par l'Église catholique, de l'impact conjoncturel de la réforme de l'éducation liée à la Révolution tranquille, enfin, de la question du féminisme, nous arrivons à comprendre qu'il n'est pas possible de parler adéquatement des instituts religieux féminins de cette époque si on ne tient pas compte des trois aspects simultanément. La Révolution tranquille seule ne peut expliquer en effet l'évolution des communautés enseignantes, car elle n'affecte pas l'essence de l'identité religieuse et elle ne tient pas compte des orientations internes et des choix opérés par les membres de la congrégation sur le plan théologique.

Quant au Concile, il initie une série d'adaptations et de transformations qui sont majeures pour l'identité des congrégations, mais aussi pour la réarticulation de leurs missions. Sa réception est un processus lent et continu. Il n'est pas facile d'en mesurer les suites si l'on ne procède pas à une analyse de la prégnance de son corpus textuel sur les constitutions de la congrégation ou ses documents officiels. Là aussi, une simple analyse de la réception d'un point de vue théorique ne permet pas de prendre en compte les vagues de fonds en provenance des sociétés séculières. Enfin, le mouvement féministe ne provoque pas, du moins au Québec, l'émergence spontanée d'une conscience collective des femmes religieuses, mais ses idées s'immiscent doucement à travers les années dans la pensée de plusieurs d'entre elles, et elles colorent en partie leurs orientations apostoliques et leurs interventions capitulaires. Dans le cas des SNJM, la réalité transnationale de la congrégation ajoute un facteur dont l'analyse doit tenir compte, car l'inculturation du phénomène du féminisme n'est pas identique dans les provinces canoniques des États-Unis et du Québec. Enfin, l'intégration des dimensions proprement religieuses et spirituelles de

l'expérience de ces femmes permet de garder en filigrane une trame essentielle de l'identité collective qui, si elle est oubliée, ne permet pas de comprendre l'apport spécifique de chaque famille religieuse, les choix faits et les décisions prises.

Au final, la présence plus discrète des religieuses dans leur sphère traditionnelle d'apostolat et dans la société civile durant cette période ne signifie pas leur neutralisation. Notre étude permet de comprendre le déplacement de leurs intérêts, d'identifier leurs nouveaux champs d'intervention ainsi que les initiatives inédites qui se poursuivent aujourd'hui. Les SNJM, tout comme la plupart des congrégations religieuses apostoliques, tiennent toujours à « enflammer le monde et libérer la vie »<sup>3</sup>, mais elles le font en s'appuyant désormais sur les religieuses en provenance des terres de missions, car le vieillissement et la réduction de leurs effectifs les y obligent. Cela dénote la capacité d'adaptation de l'organisation religieuse et sa volonté de durer. Par le fait même, une nouvelle histoire s'écrit avec cette internationalisation des membres au Québec, car elle implique une acculturation de la congrégation et une inculturation du message religieux auprès de la population québécoise. Il faudra regarder de plus près l'impact du nombre grandissant de religieuses en provenance de l'étranger dans les instances décisionnelles et leur influence lors des chapitres généraux. Un tel projet enrichirait notre vision de ce type d'organisation religieuse en plus d'approfondir le concept d'expérience de ces femmes consacrées dans une perspective transnationale.

---

<sup>3</sup> Mary Ellen Holohan, s.n.j.m., *Enflammer la terre, libérer la vie!*, 26 juillet 1993, p. 3.

## ANNEXES



## ANNEXE I

ÉVOLUTION DES PROVINCES ECCLÉSIASTIQUES DE  
LA CONGRÉGATION DES SNJM

1894	1910	1918	1925	1931	1961
Montréal	Montréal	Montréal	Montréal	Montréal	Montréal
Longueuil	Longueuil	Longueuil	Longueuil	Longueuil	Longueuil
Ontario	Ontario	Ontario	Ontario	Ontario	Ontario
Manitoba	Manitoba	Manitoba	Manitoba	Manitoba	Manitoba
New York	New York	New York	New York	New York	New York
Californie	Californie	Californie	Californie	Californie	Californie
Oregon	Oregon	Oregon	Oregon	Oregon	Oregon
	Joliette	Joliette	Joliette	Joliette	Joliette
	Valleyfield	Valleyfield	Valleyfield	Valleyfield	Valleyfield
		Hochelaga	Hochelaga	Hochelaga	Hochelaga
		Sherbrooke	Sherbrooke	Sherbrooke	Sherbrooke
			Maisonneuve	Maisonneuve	Maisonneuve
				Outremont	Outremont
					Washington

ÉVOLUTION DES PROVINCES ECCLÉSIASTIQUES DE LA CONGRÉGATION  
DES SNJM (SUITE)

1969	1971	1973	1990	1991	1995
Montréal	Montréal	Montréal	Mont-Royal	Mont-Royal	Mont-Royal
Longueuil	Longueuil	Longueuil	Saint-Laurent	Saint-Laurent	Saint-Laurent
Ontario	Ontario	Ontario	Ontario	Ontario	Ontario
Manitoba	Manitoba	Manitoba	Manitoba	Manitoba	Manitoba
Est américain	Est américain	Est américain	Est américain	Est américain	Est américain
Californie	Californie	Californie	Californie	Californie	Californie
Oregon	Oregon	Oregon	Oregon	Oregon	Oregon
Washington	Washington	Washington	Washington	Washington	Washington
Maisonnette	Maisonnette	Maisonnette	Ville-Marie	Ville-Marie	
Outremont	Outremont	Outremont	Val-Mont	Val-Mont	
	Centre interprovincial	Centre interprovincial	Secteur mission	Secteur missions	Secteur missions
		Lesotho	Lesotho	Lesotho	Lesotho

ÉVOLUTION DES PROVINCES ECCLÉSIASTIQUES DE LA CONGRÉGATION  
DES SNJM (SUITE)

1996	2000	2006
Mont-Royal	Québec	Québec
Saint-Laurent	Manitoba	Manitoba
Ville-Marie	Ontario	US-Ontario
Manitoba	Californie	Secteur mission
Ontario	Oregon	Lesotho
Est américain	Est américain	
Californie	Washington	
Oregon	Secteur mission	
Washington	Lesotho	
Secteur mission		
Lesotho		

## ANNEXE II

QUESTIONNAIRE DISTRIBUÉ AUX CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES DE  
L'ARCHIDIOCÈSE DE MONTRÉAL POUR RECUEILLIR DES SUGGESTIONS  
EN VUE DU II<sup>e</sup> CONCILE DU VATICAN

- 1- La culture des vocations religieuses (enseignantes, missionnaires, contemplatives, etc.).
- 2- La formation religieuse et intellectuelle des aspirantes à la vie religieuse (postulantes, novices, juvénistes).
- 3- La formation continue des religieuses professes.
- 4- La formation apostolique des religieuses.
- 5- L'entraide spirituelle et intellectuelle entre religieuses (même de communautés différentes).
- 6- La conception que se font les religieuses de la morale chrétienne et celles des fidèles.
- 7- La préparation à l'enseignement catéchistique et à l'usage de la Bible pour cet enseignement.
- 8- Les exercices de piété et le règlement dans les pensionnats et les écoles.
- 9- Les relations entre les religieuses et les laïques qui vivent ou travaillent dans une même maison.
- 10- L'attitude des religieuses vis-à-vis des critiques de certains laïcs dans notre société actuelle.
- 11- Le rôle de la religieuse dans la préparation des laïcs à leur responsabilité dans l'Église.
- 12- Les rapports avec les autorités ecclésiastiques (aumôniers, visiteurs, curés, etc.)
- 13- L'information des religieuses sur tout ce qui concerne la vie de l'Église.
- 14- La pratique de la justice et du civisme par les religieuses.



- 15-La pratique de la pauvreté dans les communautés religieuses.
- 16-L'observation de la loi du jeûne dans les groupements de religieuses.
- 17-Les vacances et les loisirs des religieuses.
- 18-L'usage des techniques modernes d'information (radio, télévision, cinéma, etc.) dans les communautés religieuses.
- 19-Les moyens de rendre plus fructueuse la vie commune.
- 20-La multiplicité des organisations parascolaires dans les couvents et les écoles et la hiérarchie à y établir.
- 21-Les recours aux sciences modernes (psychologie, sociologie par ex.) dans l'exercice de l'enseignement et de l'apostolat.
- 22-L'unité des chrétiens : la responsabilité des religieuses envers les non-catholiques
- 23-Autres suggestions.

## ANNEXE III

Statistiques sur les SNJM entre 1950 et 1989<sup>1</sup>

## Sœurs professes

(Statistiques par province religieuse au 1<sup>er</sup> janvier)

Année	CA	LES	MB	NY	ONT	OR	QC	WA	Total
1950	341	19	179	157	155	396	2012	279	3538
1966	510	60	247	273	182	479	2000	425	4176
1975	434	75	200	220	130	429	1628	370	3486
1989	327	92	121	147	78	300	1117	271	2453

<sup>1</sup> Sigles utilisés dans le tableau : Californie (CA); Lesotho (LE); Manitoba (MB); New York/Est américain (NY); Ontario (ON); Oregon (OR); Québec (QC); Washington (WA). Nous avons unifié au sein de la section Québec toutes les provinces canoniques de ce territoire.

## Entrées

Période	CA	LES	MB	NY	ONT	OR	QC	WA	Total
1950-1954	78	17	33	27	27	71	134	52	439
1955-1959	93	21	27	67	33	67	125	42	475
1960-1964	93	15	35	54	13	68	139	73	490
1965-1969	26	18	11	13	8	36	16	17	145
1970-1974	10	11	2	1	0	11	0	5	40
1975-1979	6	12	1	3	2	1	0	5	30
1980-1984	2	21	0	2	2	3	2	3	35
1985-1989	0	3	0	0	1	0	2	0	6
<b>Total :</b>	<b>308</b>	<b>118</b>	<b>109</b>	<b>167</b>	<b>86</b>	<b>257</b>	<b>418</b>	<b>197</b>	<b>1660</b>

## Professions

Période	CA	LES	MB	NY	ONT	OR	QC	WA	Total
1950-1954	80	18	24	28	17	59	156	48	430
1955-1959	77	11	26	52	33	79	113	50	441
1960-1964	95	23	32	67	19	53	159	61	509
1965-1969	67	15	24	27	14	60	63	45	315
1970-1974	10	18	3	2	3	21	0	7	64
1975-1979	10	12	2	1	0	5	0	5	35
1980-1984	3	10	0	2	4	4	0	3	26
1985-1989	0	17	0	2	1	1	3	2	26
<b>Total :</b>	<b>342</b>	<b>124</b>	<b>111</b>	<b>181</b>	<b>91</b>	<b>282</b>	<b>494</b>	<b>221</b>	<b>1846</b>

## Décès

Période	CA	LES	MB	NY	ONT	OR	QC	WA	Total
1950-1954	18	0	0	1	4	20	101	0	144
1955-1959	14	1	5	7	5	25	121	0	178
1960-1964	17	1	3	8	10	29	129	5	202
1965-1969	17	0	6	11	22	33	144	5	238
1970-1974	23	1	14	11	14	26	137	20	246
1975-1979	25	3	15	12	22	23	138	24	262
1980-1984	31	1	22	17	16	27	171	28	313
1985-1989	29	5	28	16	11	32	176	30	327
<b>Total :</b>	<b>174</b>	<b>12</b>	<b>93</b>	<b>83</b>	<b>104</b>	<b>215</b>	<b>1117</b>	<b>112</b>	<b>1910</b>

## Sorties

Période	CA	LES	MB	NY	ONT	OR	QC	WA	Total
1950-1954	12	2	1	5	0	13	24	0	57
1955-1959	13	3	2	2	3	13	22	0	58
1960-1964	23	5	4	8	14	17	33	5	109
1965-1969	40	5	27	26	22	30	78	39	267
1970-1974	59	11	26	34	17	33	86	46	312
1975-1979	20	5	15	30	6	36	43	19	174
1980-1984	18	3	4	3	3	19	16	18	84
1985-1989	6	9	1	2	0	7	8	8	41
<b>Total :</b>	<b>191</b>	<b>43</b>	<b>80</b>	<b>110</b>	<b>65</b>	<b>168</b>	<b>310</b>	<b>135</b>	<b>1102</b>



## Écoles, professeurs et élèves dans le réseau scolaire des SNJM<sup>2</sup>

ANNÉE	ÉCOLES	Nbr	PROFESSEURS		ÉLÈVES
			SNJM	LAÏCS	
1958	Primaire	193	1575	906	77 319
	secondaire	29	529	372	21 892
	postsecondaire	8	204	158	2 702
<b>total</b>		<b>230</b>	<b>2308</b>	<b>1436</b>	<b>101 913</b>
ANNÉE	ÉCOLES	Nbr	PROFESSEURS		ÉLÈVES
			SNJM	LAÏCS	
1960	Primaire	196	706	1062	80 415
	secondaire	30	671	228	18 404
	postsecondaire	15	226	117	2 989
<b>total</b>		<b>231</b>	<b>2352</b>	<b>2270</b>	<b>110 707</b>
ANNÉE	ÉCOLES	Nbr	PROFESSEURS		ÉLÈVES
			SNJM	LAÏCS	
1961	Primaire	189	1320	1176	79 575
	secondaire	46	936	372	21 892
	Postsecondaire	7	151	95	3 377
<b>total</b>		<b>242</b>	<b>2407</b>	<b>1643</b>	<b>104 844</b>
ANNÉE	ÉCOLES	Nbr	PROFESSEURS		ÉLÈVES
			SNJM	LAÏCS	
1966	Primaire	180	1256	1359	78 559
	secondaire	46	905	737	27 787
	Collégial	5	191	174	4 361
<b>total</b>		<b>231</b>	<b>2352</b>	<b>2270</b>	<b>110 707</b>
ANNÉE	ÉCOLES	Nbr	PROFESSEURS		ÉLÈVES
			SNJM	LAÏCS	
1976	Institutions privées	25	682 (19.9%)	n/d	n/d
	Écoles paroissiales	11	494 (14.4%)	n/d	n/d
	Écoles publiques	21	257 (7.5%)	n/d	n/d
	Autres Collèges et universités	n/d	31 (0.9%)	n/d	n/d
	Autres secteurs	n/d	89 (2.6%)	n/d	n/d
<b>total</b>			1553/3429		n/d
ANNÉE	ÉCOLES	Nbr	PROFESSEURS		ÉLÈVES
			SNJM	LAÏCS	
1980*	pastorale		393	n/d	n/d
	Primaire	1*	947		n/d
	Secondaire	17			n/d
	Postsecondaire	3			n/d

<sup>2</sup> Aucune statistique générale n'est disponible entre 1967 et 1976, car les SNJM ne publient plus les obédiences, ni le nombre d'élèves ou de professeurs laïcs. À partir de 1976, avec l'élargissement de la définition de l'éducation, sont comptabilisées toutes les religieuses actives dans les écoles y compris celles des services. Les institutions comptabilisées en 1980 sont toutes privées.

## ANNEXE IV :

### Documents du Magistère romain sur les femmes

Texte 1 : Extraits de *PACEM IN TERRIS*, lettre encyclique de Jean XXIII, 11 avril 1963.

#### Introduction : *L'ordre dans l'univers*

1 - La paix sur la terre, objet du profond désir de l'humanité de tous les temps, ne peut se fonder ni s'affermir que dans le respect absolu de l'ordre établi par Dieu.

2 - Les progrès des sciences et les inventions de la technique nous en convainquent : dans les êtres vivants et dans les forces de l'univers, il règne un ordre admirable, et c'est la grandeur de l'homme de pouvoir découvrir cet ordre et se forger les instruments par lesquels il capte les énergies naturelles et les assujettit à son service.

3 - Mais ce que montrent avant tout les progrès scientifiques et les inventions de la technique, c'est la grandeur infinie de Dieu, Créateur de l'univers et de l'homme lui-même. Il a créé l'univers en y déployant la munificence de sa sagesse et de sa bonté. Comme dit le Psalmiste : « Seigneur, Seigneur, que ton nom est magnifique sur la terre, que tes œuvres sont nombreuses, Seigneur ! Tu les as toutes accomplies avec sagesse. »

Et il a créé l'homme intelligent et libre à son image et ressemblance, l'établissant maître de l'univers : « Tu l'as fait de peu inférieur aux anges ; de gloire et d'honneur tu l'as couronné ; tu lui as donné pouvoir sur les œuvres de tes mains, tu as mis toutes choses sous ses pieds. »

#### *L'ordre dans les être humains*

4 - L'ordre si parfait de l'univers contraste douloureusement avec les désordres qui opposent entre eux les individus et les peuples, comme si la force seule pouvait régler leurs rapports mutuels.

5 - Pourtant le Créateur du monde a inscrit l'ordre au plus intime des hommes : ordre que la conscience leur révèle et leur enjoint de respecter : « Ils montrent gravé dans leur cœur le contenu même de la Loi, tandis que leur conscience y ajoute son témoignage »

Comment n'en irait-il pas ainsi, puisque toutes les œuvres de Dieu reflètent son infinie sagesse, et la reflètent d'autant plus clairement qu'elles sont plus élevées dans l'échelle des êtres.

6 - Mais la pensée humaine commet fréquemment l'erreur de croire que les relations des individus avec leur communauté politique peuvent se régler selon les lois auxquelles obéissent les forces et les éléments irrationnels de l'univers. Alors que les normes de la

conduite des hommes sont d'une autre essence : il faut les chercher là où Dieu les a inscrites, à savoir dans la nature humaine.

7 - Ce sont elles qui indiquent clairement leur conduite aux hommes, qu'il s'agisse des rapports des individus les uns envers les autres dans la vie sociale ; des rapports entre citoyens et autorités publiques au sein de chaque communauté politique ; des rapports entre les diverses communautés politiques ; enfin des rapports entre ces dernières et la communauté mondiale, dont la création est aujourd'hui si impérieusement réclamée par les exigences du bien commun universel.

## I. L'ORDRE ENTRE LES ÊTRES HUMAINS

*Tout être humain est une personne, sujet de droits et de devoirs.*

8 - Il faut, en premier lieu, parler de l'ordre qui doit régner entre les êtres humains.

9 - Le fondement de toute société bien ordonnée et féconde, c'est le principe que tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. Par là même il est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa nature : aussi sont-ils universels, inviolables, inaliénables.

10 - Si nous considérons la dignité humaine à la lumière des vérités révélées par Dieu, nous ne pouvons que la situer bien plus haut encore. Les hommes ont été rachetés par le sang du Christ Jésus, faits par la grâce enfants et amis de Dieu et institués héritiers de la gloire éternelle.

## LES DROITS

*Le droit à l'existence et à un niveau de vie décent*

11 - Tout être humain a droit à la vie, à l'intégrité physique et aux moyens nécessaires et suffisants pour une existence décente, notamment en ce qui concerne l'alimentation, le vêtement, l'habitation, le repos, les soins médicaux, les services sociaux. Par conséquent, l'homme a droit à la sécurité en cas de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse, de chômage et chaque fois qu'il est privé de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.

*Droits relatifs aux valeurs morales et culturelles*

12 - Tout être humain a droit au respect de sa personne, à sa bonne réputation, à la liberté dans la recherche de la vérité, dans l'expression et la diffusion de la pensée, dans la création artistique, les exigences de l'ordre moral et du bien commun étant sauvegardées ; il a droit également à une information objective. [...]



*Le droit à la liberté dans le choix d'un état de vie*

15 - Tout homme a droit à la liberté dans le choix de son état de vie. Il a par conséquent le droit de fonder un foyer, où l'époux et l'épouse interviennent à égalité de droits et de devoirs, ou bien celui de suivre la vocation au sacerdoce ou à la vie religieuse.

16 - La famille, fondée sur le mariage librement contracté, un et indissoluble, est et doit être tenue pour la cellule première et naturelle de la société. De là, l'obligation de mesures d'ordre économique, social, culturel et moral de nature à en consolider la stabilité et à lui faciliter l'accomplissement du rôle qui lui incombe.

17 - Aux parents, en tout premier lieu, revient le droit d'assurer l'entretien et l'éducation de leurs enfants.

*Droits relatifs au monde économique*

18 - Tout homme a droit au travail et à l'initiative dans le domaine économique.

19 - A ces droits est lié indissolublement le droit à des conditions de travail qui ne compromettent ni la santé ni la moralité et qui n'entravent pas le développement normal de la jeunesse ; et, s'il s'agit des femmes, le droit à des conditions de travail en harmonie avec les exigences de leur sexe et avec leurs devoirs d'épouses et de mères. [...]

*Signes des temps*

*39 Trois traits caractérisent notre époque.*

40 - D'abord la *promotion économique et sociale des classes laborieuses*. Celles-ci ont, en premier lieu, concentré leur effort dans la revendication de droits surtout économiques et sociaux ; puis elles ont élargi cet effort au plan politique ; enfin au droit de participer dans les formes appropriées aux biens de la culture. Aujourd'hui, chez les travailleurs de tous les pays, l'exigence est vivement sentie d'être considérés et traités non comme des êtres sans raison ni liberté, dont on use à son gré, mais comme des personnes, dans tous les secteurs de la vie collective : secteur economico-social, culturel et politique.

41 - Une seconde constatation s'impose à tout observateur : *l'entrée de la femme dans la vie publique*, plus rapide peut-être dans les peuples de civilisation chrétienne ; plus lente, mais de façon toujours ample, au sein des autres traditions ou cultures. De plus en plus consciente de sa dignité humaine, la femme n'admet plus d'être considérée comme un instrument ; elle exige qu'on la traite comme une personne aussi bien au foyer que dans la vie publique.

42 - Enfin l'humanité, par rapport à un passé récent, présente une organisation sociale et politique profondément transformée. *Plus de peuples dominateurs et de peuples dominés* : toutes les nations ont constitué ou constituent des communautés politiques indépendantes.

43 - Les hommes de tout pays et continent sont aujourd'hui citoyens d'un Etat autonome et indépendant, ou ils sont sur le point de l'être. Personne ne veut être soumis à des pouvoirs



politiques étrangers à sa communauté ou à son groupe ethnique. On assiste, chez beaucoup, à la disparition du complexe d'infériorité qui a régné pendant des siècles et des millénaires ; chez d'autres, s'atténue et tend à disparaître, au contraire, le complexe de supériorité, issu de privilèges économiques et sociaux, du sexe ou de la situation politique.

Source : [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_fr.html)

*Texte 2 : Discours du pape Paul VI au comité pour l'année internationale de la femme, 18 avril 1975*

Soyez les bienvenues, chères Filles, et avec vous, tous ceux qui composent ce Comité pour l'Année Internationale de la Femme ou qui, dans votre Commission, représentent les Dicastères du Saint-Siège ou d'autres organismes internationaux.

Le 17 novembre 1973, nous avons défini la tâche confiée à la Commission d'étude sur le rôle de la Femme dans la société et dans l'Eglise: au plan de la documentation et de la réflexion, au plan de l'étude pour la promotion effective de la dignité et de la responsabilité des femmes. Ces buts vous sont certainement présents à l'esprit. Cette œuvre de promotion demande une maturation progressive, qui ne brûle pas les étapes. Il s'agit en effet de discerner avec sagesse. Les questions sont délicates; parler d'égalisation des droits ne résout pas le problème, qui est beaucoup plus profond: il faut viser une complémentarité effective, afin que les hommes et les femmes apportent leurs richesses et leur dynamisme propres à la construction d'un monde, non pas nivelé et uniforme, mais harmonieux et unifié, selon le dessein du Créateur, ou, pour reprendre les termes de l'Année Sainte, renouvelé et réconcilié. Par ailleurs, il faut agir à bon escient, non pas échafauder des programmes utopiques, conçus au sommet par une élite et pour une élite, mais correspondre aux vrais besoins du peuple, pour faire cheminer celui-ci ensemble, à travers des étapes opportunes et réalistes. Il y a tant à faire en ce domaine! Faut-il mentionner qu'il y a encore des millions de femmes qui ne jouissent pas des droits essentiels ni des égards élémentaires?

La mise en route du travail de la Commission d'étude a coïncidé très heureusement avec la préparation dans le monde de l'Année Internationale de la Femme, proclamée par les Nations Unies pour cette année 1975.

Et nous avons déjà dit le 6 novembre dernier combien l'Eglise se sentait solidaire des buts assignés à cette Année Internationale de la Femme. Le Saint-Siège est heureux d'accueillir l'invitation qui lui est faite par l'Organisation des Nations Unies d'y collaborer à son niveau, mais c'est toute l'Eglise qui est concernée; c'est dans les communautés locales qu'il faut susciter une révision de vie sur la façon dont sont respectés et promus les droits et les devoirs

respectifs de l'homme et de la femme, et sur la participation des femmes à la vie sociale d'une part, à la vie et à la mission de l'Eglise d'autre part.

Parlons d'abord de ce dernier secteur, bien qu'il ne faille pas y limiter votre ambition. L'un ne va pas sans l'autre. Le Concile Vatican II a rappelé solennellement le droit et le devoir qu'ont tous les baptisés, hommes et femmes, de prendre part, comme membres responsables du Peuple de Dieu, à la mission de l'Eglise, et il a précisé en outre: «Comme de nos jours les femmes ont une part de plus en plus active dans toute la vie de la société, il est très important que grandisse aussi leur participation dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Eglise» (*Apostolicam Actuositatem*, 9).

Beaucoup de groupes cherchent aujourd'hui l'inspiration de ce renouveau dans la Parole de Dieu. Comment ne pas s'en réjouir, tant qu'elle est interprétée avec rectitude, sans passion, dans la tradition vivante de l'Eglise? On se plaît à relever l'exemple de Jésus: la nouveauté - l'audace même par rapport aux mœurs de son temps - de son comportement vis-à-vis des femmes. Si les femmes ne reçoivent pas l'appel à l'apostolat des Douze et donc aux ministères ordonnés, elles sont cependant conviées à suivre le Christ comme disciples et collaboratrices. Les femmes qui avaient accompagné Jésus depuis la Galilée sont présentes à la Croix (*Luc.* 23, 49); elles observent l'ensevelissement de Jésus et sont de nouveau là au matin de la résurrection (*Ibid.* 24, 1-10). On peut dire avec raison: si le témoignage des apôtres fonde l'Eglise, le témoignage des femmes contribue grandement à nourrir la foi des communautés chrétiennes.

Nous ne pouvons pas changer le comportement de Notre-Seigneur ni son appel aux femmes; mais nous devons reconnaître et promouvoir le rôle des femmes dans la mission d'évangélisation et dans la vie de la communauté chrétienne. Ce ne sera pas une nouveauté dans l'Eglise; on en trouve des traces même dans les communautés primitives; et ensuite dans beaucoup de pages de l'histoire de l'Eglise à travers les siècles, sous différents modes. Mais aujourd'hui une plus nette avancée se dessine.

Effectivement, depuis plusieurs décennies, très nombreuses sont les communautés chrétiennes qui bénéficient de l'engagement apostolique des femmes, tout spécialement dans le domaine capital de la pastorale familiale. Actuellement, certaines femmes sont même appelées à participer aux instances de réflexion pastorale, soit au niveau des diocèses, soit à l'échelon des paroisses et des doyennés.

Il va de soi que ces nouvelles expériences ont besoin de mûrir. Le Siège Apostolique a lui-même appelé, vous le savez, quelques femmes particulièrement qualifiées à prendre place dans certains de ses organismes de travail.

Ce qui urge le plus, présentement, c'est, de toute évidence, l'immense travail d'éveil et de promotion féminine, à la base, dans la société civile tout autant que dans l'Eglise. C'est là

tâche que nous avons nous-mêmes fortement soulignée, dans le discours adressé aux juristes italiens, le 7 décembre dernier: travailler partout à faire découvrir, respecter, protéger les droits et les prérogatives de toute femme, dans sa vie célibataire, conjugale, éducative, professionnelle, civique, sociale, religieuse.

Mais l'Année Internationale ne vise pas seulement à obtenir pour la femme l'égalité des droits; elle vise aussi à assurer la pleine intégration des femmes dans l'effort global de développement et leur contribution croissante au renforcement de la paix entre les hommes, entre les peuples. Ce dernier but a une résonance toute particulière pendant cette Année Sainte. Dans la famille, comme éducatrices, et dans tous les secteurs de la société, les femmes chrétiennes ont un apport irremplaçable à fournir à la paix du monde et à la construction d'une société plus juste et plus fraternelle. Sans cet apport spécifique - nous en sommes convaincu et l'expérience des peuples est là pour le confirmer - le progrès ne sera pas pleinement humain.

Oui, femmes chrétiennes, l'avenir de la société civile et de la communauté ecclésiale attend beaucoup de votre sensibilité et de votre capacité de compréhension, de votre douceur et de votre persévérance, de votre générosité et de votre humilité. Ces vertus, si bien accordées à la psychologie féminine, et magnifiquement épanouies dans la Vierge Marie, sont aussi des fruits de l'Esprit Saint. Cet Esprit Saint vous guidera sûrement dans le plein épanouissement, dans la promotion que vous cherchez, que nous cherchons tous.

Avec notre Bénédiction Apostolique.

Source : [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1975/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19750418\\_anno-internazionale-donna\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1975/documents/hf_p-vi_spe_19750418_anno-internazionale-donna_fr.html)

Texte 3 : Extraits de la déclaration *Inter Insigniores sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, 15 octobre 1976

Introduction : la place de la femme dans la société moderne et dans l'Église

Parmi les traits qui caractérisent notre époque, le Pape Jean XXIII indiquait, dans son Encyclique *Pacem in terris* du 11 avril 1963, « l'entrée de la femme dans la vie publique, plus rapide peut-être dans les peuples de civilisation chrétienne, plus lente mais de façon toujours plus ample au sein des autres traditions ou cultures » [1]. Dans le même sens, le II<sup>e</sup> Concile du Vatican, énumérant en sa Constitution pastorale *Gaudium et Spes* les formes de

discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne qui doivent être dépassées et éliminées comme contraires au dessein de Dieu, indique en premier lieu celle qui se fonderait sur le sexe [2]. L'égalité qui en résultera doit procurer la construction d'un monde non pas nivelé et uniforme, mais harmonieux et unifié, si les hommes et les femmes y apportent leurs richesses et leurs dynamismes propres, comme le précisait récemment le Pape Paul VI [3].

Dans la vie même de l'Église, l'histoire nous le montre, des femmes ont joué un rôle décisif et accompli des tâches de valeur remarquable. Il suffit de penser aux fondatrices des grandes familles religieuses, comme sainte Claire d'Assise, sainte Thérèse d'Avila. Celle-ci, d'autre part, et sainte Catherine de Sienne ont laissé des écrits si riches de doctrine spirituelle que le Pape Paul VI les a inscrites parmi les docteurs de l'Église. Et l'on ne saurait oublier le grand nombre de femmes qui se sont consacrées au Seigneur pour l'exercice de la charité ou pour les missions, ni les épouses chrétiennes qui ont eu une profonde influence dans leur famille, en particulier pour transmettre la foi à leurs enfants.

Mais notre temps soulève des exigences accrues: « Comme de nos jours les femmes ont une part de plus en plus active dans toute la vie de la société, il est très important que grandisse aussi leur participation dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Église » [4]. Cette consigne du II<sup>e</sup> Concile du Vatican a déjà provoqué toute une évolution qui est en cours: ces diverses expériences ont, bien entendu, besoin de mûrir. Mais, remarquait encore le Pape Paul VI [5], très nombreuses déjà sont les communautés chrétiennes qui bénéficient de l'engagement apostolique des femmes. Certaines de ces femmes sont appelées à participer aux instances de réflexion pastorale, soit au niveau des diocèses, soit à l'échelon des paroisses; le Siège Apostolique a fait prendre place à des femmes dans certains de ses organismes de travail.

Or, depuis un certain nombre d'années, plusieurs communautés chrétiennes issues de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle ou apparues par la suite ont fait accéder des femmes au pastorat au même titre que les hommes; leur initiative a provoqué, de la part des membres de ces communautés ou de groupes semblables, des requêtes et des écrits tendant à généraliser cette admission, aussi bien d'ailleurs que des réactions en sens contraire. Cela constitue donc un problème œcuménique, sur lequel l'Église catholique doit faire connaître sa pensée, d'autant plus que, dans divers secteurs de l'opinion, on s'est demandé si, à son tour, elle ne devrait pas modifier sa discipline et admettre des femmes à l'ordination sacerdotale. Plusieurs



théologiens catholiques ont même posé publiquement cette question et provoqué des recherches, non seulement dans le domaine de l'exégèse, de la patristique, de l'histoire de l'Église, mais aussi dans le champ de l'histoire des institutions et des mœurs, de la sociologie, de la psychologie; les divers arguments susceptibles d'éclairer cet important problème ont été soumis à un examen critique. Comme il s'agit là d'un débat sur lequel la théologie classique ne s'est guère attardée, l'argumentation actuelle risque de négliger des éléments essentiels.

Pour ces raisons, en exécution d'un mandat qu'elle a reçu du Saint-Père et en écho à la déclaration que lui-même a faite dans sa lettre du 30 novembre 1975 [6], la Congrégation pour la Doctrine de la Foi estime devoir rappeler que l'Église, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale, et elle croit opportun dans la conjoncture actuelle d'expliquer cette position de l'Église, qui sera peut-être ressentie douloureusement, mais dont la valeur positive apparaîtra à la longue, car elle pourrait aider à approfondir la mission respective de l'homme et de la femme. [...]

Source : [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_fr.html#\\_ftn1](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_fr.html#_ftn1) (consulté le 19 juillet 2013)

## ANNEXE V : théorie des valeurs de Brian P. Hall (SCA SNJM, G03/D13/C,3)

Éléments de conscience	Phase I	Phase II	Phase III	Phase IV				
Comment le monde est perçu par l'individu	Le monde est un mystère étranger et hostile sur lequel on a aucun contrôle	Le monde est un problème avec lequel il faut composer; le monde est société	Le monde est un projet qui invite à la participation	Le monde est un mystère global qui appelle à l'engagement				
Comment l'individu perçoit la fonction de son Moi dans le monde	Le Moi existe au centre d'un monde hostile. Le Moi lutte pour survivre dans un environnement étranger, oppressif, capricieux	Le moi fait des choses pour appartenir à un monde social et y réussir. Le moi cherche à appartenir à un environnement humain significatif et y être approuvé par d'autres	Le Moi agit sur le monde avec conscience et indépendance. Le moi lutte avec conscience et indépendance pour que soit renouvelé l'environnement naturel, social et culturel	Les personnes donnent la vie au monde global. Les personnes animent l'environnement global par l'union de l'intimité et de la solitude à l'intérieur et grâce à l'harmonie des systèmes à l'extérieur				
Quels besoins humains le Moi cherche à satisfaire	Besoins physiques : nourriture, plaisir/sexe, chaleur, abri	Besoins sociaux : être accepté, s'affirmer, être approuvé, réussir	Besoins personnel : créativité, être soi-même, diriger sa propre vie, posséder	Besoins communautaires d'harmonie globale : répondre aux besoins des personnes et des communautés selon leur phase de conscience				
Les huit stades de développement des valeurs								
Valeurs de base. Habiletés fondamentales	Stade Ia	Stade Ib	Stade IIa	Stade IIb	Stade IIIa	Stade IIIb	Stade IVA	Stade IVB
Valeurs qui sont les fins en elles-mêmes	90 Préservation de soi	102 Sécurité	50, 120 Famille/appartenance, valeur personnelle	16 Compétence en confiance en soi	72, 104 Vie l'actualisation de soi Service/vocation	9, 61 Être soi-même Dignité humaine	67 Intimité/Solitude comme unifiante	38, 111. Écorité/Beauté/esthétique Transcendance
Valeurs qui sont les moyens pour réaliser les valeurs de fins	100 Sûreté/Survie		63 Instrumentalité	39 Éducation/Diplôme	42, 58, 62 Empathie Santé/personnelle, indépendance	1 Rendre compte/responsabilité mutuelle	65 Interdépendance	22 Instrument d'un vivre ensemble/technologie intermédiaire

## ANNEXE VI

Descripteurs et valeurs selon la théorie des valeurs de Brian P. Hall (SCA SNJM, G03/D13/C,3)

<p><b><u>IA</u></b></p> <p><b>A- Auto-préservation</b></p> <p>63. Intérêt personnel/Contrôle 91. Auto-préservation</p> <p><b>B- Sécurité/Survie</b></p> <p>50. Nourriture/chaleur/abri 52. Autorégulation/Physique 102. Sûreté/Survie</p> <p><b>C-Émerveillement/Effroi</b></p> <p>119. Émerveillement/Effroi/Destin</p>	<p><b><u>IB</u></b></p> <p><b>D-Sécurité</b></p> <p>104. Sécurité</p> <p><b>E-Plaisir sensoriel</b></p> <p>87. Enchantement physique 5. Affection physique 105. Plaisir sensoriel/sexualité 120. Émerveillement/Curiosité/nature</p> <p><b>F- Propriétés/Économiques</b></p> <p>34. Économique/Profit 94. Possession/Sécurité 113. Territoire/Sécurité</p>
<p><b><u>IIA</u></b></p> <p><b>G-Famille/Appartenance</b></p> <p>48. Famille/appartenance</p> <p><b>H-Valeurs personnelle</b></p> <p>125. valeur personnelle 49. Fantaisie/Jeu</p> <p><b>I- Appartenance/Être aimé(e)</b></p> <p>8. Être aimé(e) 51. Amitié/Appartenance 110. Support/Pairs</p>	<p><b><u>IIB</u></b></p> <p><b>N-Travail/Confiance</b></p> <p>122. Travail/labeur 15. Compétence/Confiance en soi</p> <p><b>O-Crédo/Culte</b></p> <p>124. Culte/foi/Credo</p> <p><b>P-Jeu</b></p> <p>89. Jeu/Délassement</p> <p><b>Q-Réussite/Succès</b></p> <p>2. Réussite/succès 16.Compétition 39.Efficacité/Planification 93.Productivité</p>
<p><b>J- Soin/Soutien</b></p>	<p><b>R-Administration/Gestion</b></p> <p>4. Administration/contrôle</p>





60. Indépendance 27. Décision/initiative 7. Autonomie/maîtrise de ses choix  <b>BB – Empathie/Générosité</b> 17. Congruence 40. Empathie 107. Partage/Écoute/Confiance 53. Générosité/Service  <b>CC-Loi/Guide</b> 69. Loi/Guide 83. Obéissance/Responsabilité mutuelle  <b>DD-Autorité personnelle</b> 44. Équité/Droits 86. Autorité personnelle/Honnêteté <b>EE-expressivité/Flexibilité</b> 46. Expressivité/Liberté/Joie 3. Adaptation/Flexibilité  <b>FF-Santé/bien-être</b> 55. Santé/Bien-être/Harmonie 96. Détente 73. Limitation/acceptation  <b>GG- Recherche découverte de soi</b> 103. Recherche/Sens/espérance 45. Évaluation/Fonctionnement personnel  <b>IV A</b> <b>SS-Sagesse</b> 65. Intimité/Sagesse/Source d'unité 116. Vérité/Sagesse/Insight intégré  <b>TT-Prophétisme/parole</b> 121. Parole libératrice 95. Prophétisme/Vision 30. Détachement/Transcendance <b>UU-Communauté/Simplicité</b> 13. Communauté/Personnalisme 62. Interdépendance 111. Synergie	des comptes » 1. « Rendre des comptes/Sens de l'éthique 117. Unité/Diversité  <b>NN- Communauté/Support</b> 14. Communauté/Support 23. Coopération/Complémentarité  <b>OO-Détachement</b> 29. Détachement/Solitude 108. Simplicité/Pauvreté/Jeu  <b>PP- Mission collective</b> 23. Association/Ordre nouveau 54. Croissance/Expansion 80. Mission/objectifs 11. Collaboration/Subsidiarité 32. Discernement communautaire  <b>QQ- Recherche/connaissance</b> 38. Éducation/Connaissance/Insight 25. Créativité/Idéation 88. Audace/Innovation/Progrès  <b>RR-Intimité</b> 64. Intimité 71. Loisir/ « Libressence » 74. Limitation/Célébration  <b>IV B</b> <b>VV-Transcendance/Écorité</b> 36. Écorité/Esthétique 115. Transcendance/Visée globale  <b>WW-Technologie conviviale</b> 21. Technologie conviviale 76. Macroéconomique/Ordre mondial 79. « Minessence » <b>XX-Droit/Ordre mondial</b> 66. Justice/Distribution universelle 59. Droits humains/Ordre universel
---	---

## ANNEXE VII

Le charisme des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie tel que formulé dans les  
*Constitutions et Règles* de 1985 (p. 3-4)

## Hier

1. La Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, congrégation religieuse de droit pontifical, doit son existence à Eulalie-Mélanie Durocher, Mère Marie-Rose, femme de foi et de courage qui a cherché en tout la volonté de Dieu. Disponible à l'Esprit et consciente des besoins de l'Église et de la société de son temps, elle fonde sa Congrégation appelée à une mission apostolique d'éducation.
2. L'ardeur apostolique de notre Fondatrice découle de sa vie de prière et d'union à Dieu. Son amour intense de Jésus et de Marie l'engage à promouvoir l'éducation chrétienne des jeunes avec une prédilection pour les pauvres.

## Aujourd'hui

3. En fidélité à l'esprit de notre fondatrice, nous sommes une communauté de religieuses consacrées à Dieu, aux noms de Jésus et de Marie, et nous voulons, par notre vie, proclamer la primauté de l'amour de Dieu. Animées par une charité active, nous collaborons à la mission éducative de l'Église par l'éducation chrétienne, surtout celle de la foi, avec un souci particulier pour les pauvres et les défavorisés.
4. Notre mission s'enracine dans une spiritualité inspirée par les noms de Jésus et de Marie.
5. Rassemblées et envoyées en mission aux noms de Jésus Sauveur et de Marie, sa Mère, nous approfondissons le mystère de leur vie dans la prière, le silence et la contemplation. À leur exemple, nous désirons vivre en disponibilité à l'Esprit pour mieux répondre aux besoins de l'Église et du monde. En Jésus et Marie, nous puisons notre force et notre gloire.
6. L'eucharistie, célébration, communion et présence, est au cœur de notre vie religieuse comme source d'unité et de conversion. Notre vie d'intimité avec Jésus précède, pénètre et achève notre action apostolique. Elle nous rend plus attentives à la présence de Dieu.
7. Jésus et Marie demeurent les modèles et l'inspiration de notre mission d'éducatrices. Ils nous incitent à devenir signes et prophètes du Royaume dans un monde qui, aujourd'hui, comme hier, cherche et espère.

## BIBLIOGRAPHIE

### I- SOURCES

#### 1. Sources manuscrites

- a. *Women & Leadership Archives, Loyola University, Chicago, Illinois.*

Fond de sœur Anne E. Patrick, s.n.j.m (1969-1989)

- b. *Fond US-Ontario Provinces Archives of the Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary, Holy Names Center, Lake Oswego, Oregon*

Fonds des provinces ecclésiastiques de Californie, Oregon et Washington (1954-1985)

- c. *Service central des archives des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, Longueuil, Québec*

Fonds G : *Administration générale.*

G01 : Fonds des supérieures générales.

G02: Groupe des fonds des Chapitres généraux de la congrégation.

G03 : Fonds du conseil général

G05 : Fonds du secrétariat général

G09 : Fonds de la consultante en recherche et planification

G10 : Fonds de la consultante en développement spirituel

G12 : Fonds du comité de formation

G13 : Fonds du noviciat

G16 : Fonds du bureau des études

G25 : Fonds des associés

Fonds P : *Administrations provinciales.*

Fonds des provinces canoniques situées dans la province civile de Québec

Fonds L : *Administrations locales*

Fonds des Écoles normales, de l'École de musique Vincent-d'Indy, du Collège Jésus-Marie, de la maison mère, du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie et de différentes écoles primaires, académies et couvents.

d. *Archives de la Chancellerie du diocèse de Montréal.*

*Mandements, Lettres pastorales, circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection. 1960-1962.*

e. *Archives du Centre d'animation, de développement et de recherche en éducation, Montréal, Québec.*

Fonds de la Fédération des Collèges classiques. 1946-1971.

f. *Institut de formation théologique de Montréal- Bibliothèque (anciennement connu sous le nom d'Archives du Grand Séminaire de Montréal).*

Fonds Paul-Émile Léger. Série 2 : *GENERALIA*, Sous-série 2.2 : *Phase préparatoire*; Section C. *Enquête auprès des religieuses*, Chemises No. 262-278.

g. *Service des archives et de gestion des documents de l'Université du Québec à Montréal.*

Fonds de la Fédération des Écoles normales. Série P-100 :

*Correspondance générale*; Série 8P-520 : *Annuaire, clientèle, membres, circulaires*, boîtes 18 à 21.

h. *Archives du Séminaire de Nicolet 2000 inc., Nicolet*

Fonds de l'Association des religieuses enseignantes du Québec. 1959-2003. Série : F387 : *Correspondance et Mémoires.*



- i. *Centre de recherche en histoire religieuse du Canada, Université Saint-Paul, Ottawa*

Fonds de la Conférence religieuse du Canada.

## 2. Sources imprimées

### a. Périodiques

*Bulletin de l'Association des religieuses enseignantes du Québec. 1965-1987.*

*Donum dei. 1960-1984.*

*L'Autre parole. 1976-1994.*

*L'Église canadienne 1979-1987*

*La Semaine religieuse de Montréal (devenue Église de Montréal en 1966 et Votre Église en 1967) 1960-1970.*

*Vie des communautés religieuses. 1962-1990*

*Vita Evangelica. 1967-1971.*

### b. *Écrits des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (SNJM)*

Chaput, Hélène, s.n.j.m. 1982. *Mère Mère Marie-du-Rosaire: Henriette Préfontaine, 1845-1906, huitième supérieure générale, 1900-1906.*, Saint-Boniface : Éditions du blé, 258 p.

Cornellier, Jeannine, s.n.j.m. 2007. « Du coton à la soie, enseignez-moi, ma sœur ». *Histoire Québec*, vol. 13, no 2, p. 39-43.

Dupont, Claire, s.n.j.m. 2001. *Le mystère du P.A.S., 25 années : Rendons grâce! Historique du projet le P.A.S., 1976-2001.* Lachenaie-Montréal : s.e., 27 p.

Duval, Germaine, s.n.j.m. 1982. *Par le chemin du Roi, une femme est venue,* Montréal : Bellarmin, 398 p.

Gallagher, Frances, s.n.j.m. 1995. *Présentation sur les membres associés dans le cadre de la rencontre des Supérieures locales de la Province du Saint-Laurent,*

*Pensionnat du saint-Nom-de-Marie, le samedi 25 mars 1995.* Outremont : Province du Saint-Laurent, 27 p.

Garvin, Mary, s.n.j.m. 1980. *Gardiennes du feu sacré. La spiritualité explorée à travers les circulaires des Supérieures générales.* s.l. : s.e., 65 p.

Laberge, Yolande, s.n.j.m. 2000. *Mère Marie-Rose. Eulalie-Durocher 1811-1849.* Montréal : Lidec, 62 p.

Laporte, Ghislaine, s.n.j.m. 1986-1996. *Projet pour l'office divin.* s.l. : s.e.

Lefebvre, Julienne, s.n.j.m. et Elma Fitzgerald, s.n.j.m. 2004. *Quitte ton pays. Le récit d'un demi-siècle de vie missionnaire des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Lesotho.* Longueuil : Équipe de leadership provincial, 412 p.

Marie-Joseph-du-Sauveur, s.n.j.m. (mère). 1972. *Historique des Constitutions de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.* L'Épiphanie : s.e., 62 p.

Mérida, Eulalie de, s.n.j.m. 1922. *Mère Marie-Olivier, 5<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> supérieure générale, 1877-1886 et 1895-1900.* Montréal : Harbour & Dupont, 626 p.

-----, 1930. *Mère Véronique du Crucifix, 2<sup>e</sup> supérieure générale, 1849-1857.* 2 t. Montréal : Thérien Frères.

Patrick, Anne E., s.n.j.m. 1977. « Studies on Women Priests », In *Women Priests*, sous la direction de Arlene et Leonard Swidler, p. 70-74. New York : Paulist Press.

-----, 1996. *Liberating conscience. Feminist Explorations in Catholic Moral Theology.* New York : Continuum, 252 p.

-----, 2011. *Women, Conscience and the Creative Process.* New York : Paulist Press, 83 p.

SNJM. 1971. *Actes du XXV<sup>e</sup> Chapitre général des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, août 1971.* s.l. : s.e., 30 p.

-----, 1976. *Actes du XXVI<sup>e</sup> Chapitre général des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.* Pierrefonds : Administration généralice, 38 p.

-----, 1982. *Actes du XXVII<sup>e</sup> Chapitre général des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.* Pierrefonds : Administration générale, 17 p.

-----, 1996. *Actes du XXX<sup>e</sup> Chapitre général.* Longueuil, Québec : s.e., 23 p.

- , 1962. *Actes et recommandations des Chapitres généraux de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie. Compilation approuvée par le Chapitre général de 1961.* Outremont : Maison-mère, 55 p.
- , 1968. *À l'écoute de l'Esprit.* Outremont : Maison-mère, 15 p.
- , 1986. *Communauté de disciples dans le monde de demain. Actes du XXVIII<sup>e</sup> Chapitre général.* s.l. : s.e., 23 p.
- , 1887. *Constitutions de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.* Hochelaga, Montréal : s.e., 151 p.
- , 1973. *Constitutions de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.* Pierrefonds, P.Q. : Maison généralice, 90 p.
- , 1974. *Constitutions des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie. Livre du Gouvernement (Code complémentaire- Chapitre VII des Constitutions) Finances.* Pierrefonds, Qué. : Maison généralice, 63 p.
- , 1967. *Constitutions et règles de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.* Outremont : Maison-mère, 86 p.
- , 1971. *Constitutions et règles révisées en 1968 et 1971.* Outremont : Maison-mère, 56 p.
- , 1968. *Constitutions révisées au Chapitre de 1968.* Outremont : Maison-mère, 60 p.
- , 1973. *Constitutions et règles de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.* Pierrefonds : Maison généralice, 90 p.
- , 1985. *Constitutions et règles de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.* Longueuil (Québec) : Administration générale, 113 p.
- , 1937. *Coutumier de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.* Outremont, Montréal : Maison-mère, 265 p.
- , 1975. *Directives sur la formation.* Pierrefonds, Qué. : Maison généralice, 26 p.
- , 1941-1944. *Les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie au Japon et au Basutoland.* Outremont, Montréal : Maison mère.
- , 2008. *Ministères et Résidences.* Longueuil : Service central des Archives des SNJM, 90 p.

-----, 1968. *Nouvelles structures du Gouvernement, 24<sup>e</sup> Chapitre général 1968*. s.l. : s.e., 16 p.

-----, 1936-1944. *Nos missions : La Congrégation des Sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie*. 9 t. Outremont : maison mère.

-----, 1951-1971. *Petites chroniques de la Congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie*. Outremont, P.Q. : Maison-mère.

-----, 1974. *Politique missionnaire*. Pierrefonds : Maison généralice, p. 17 p.

-----, 1967. *Sommaire 24<sup>e</sup> Chapitre général, mars 1967*. Outremont : Maison-mère, 18 p.

-----, 2003. *The Unbroken Charism of Education of the Sisters of the Holy Names of Jesus and Mary, 1843-2003*. Spokane : Earn Brothers Publishing/SSNJM Cultural education Fund, 95 p.

Woodward, Irene, s.n.j.m. 1986. « The Catholic Sisters of the United States: Signs of Contradiction or Signs of the Times? ». *Pro Mundi Vita Dossiers Quartely*, vol. 4, 28 p.

### c. *Vie religieuse et Concile Vatican II*

Collectif. 1968. *La religieuse dans la cité. Congrès des religieuses de Montréal, 1<sup>er</sup>, 2 et 3 mars 1968*. Montréal : Fides, 319 p.

Congar, Yves-M., o.p. et als. 1966. *Vatican II. Textes et commentaires des décrets conciliaires. La Constitution dogmatique sur l'Église. L'Église de Vatican II (Lumen Gentium)*. Paris : Cerf (3 tomes).

-----, 1967. *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps (Gaudium et spes)*. Paris : Cerf (3 tomes).

Duchaussois, Pierre, o.m.i. 1942. *Rose du Canada*, Montréal : Granger, 352 p.

Gardiner, Anne-Marie, s.s.n.d., (dir.). 1976. *Women and Catholic Priesthood: An Expanded Vision*. New York : Paulist Press, 259 p.

Gervais, Jacques, o.m.i. 1964. *Insertion fonctionnelle des Instituts de Vie consacrée dans la société d'aujourd'hui, aspects théologiques. Édition provisoire de documents à l'usage de l'Assemblée générale de la CRC, 21 au 25 août 1964*. Ottawa : Conférence religieuse canadienne, 49 p.



Jeanne d'Arc, o.p. (sœur). 1964. *Les religieuses dans l'Église et dans le monde actuel*. Paris : Cerf, 350 p.

Lambert, Bernard, o.p. 1962. *Le problème œcuménique*. Paris : Centurion, (2 volumes).

Philippe, Paul, o.p. (Monseigneur). 1963. *L'unité de la vie religieuse active. Rénovation et adaptation des Instituts religieux*. Ottawa : Conférence religieuse canadienne, 32 p.

Ranquet, Jean-Gabriel, o.p. *L'exercice de l'autorité après Vatican II*. Ottawa : Conférence religieuse canadienne, 27 p.

Saint-Arnaud, Yves, s.j. 1969. *Les fondements psychologiques de la communauté*. Montréal : Les Éditions du Centre interdisciplinaire de Montréal, 110 p.

Suenens, Léon-Joseph (cardinal). 1962. *Promotion apostolique de la religieuse*. Bruges/Paris : Desclée de Brouwer, 212 p.

-----, 1960. *La coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*. Bruges : Desclées de Brouwer, 224 p.

Tillard, Jean-Marie Roger, o.p. 1969. *Religieux aujourd'hui*. Bruxelles : Lumen Vitae, 208 p.

-----, 1978. *Appel du Christ...Appel du monde. Problèmes de vie religieuse*. Paris : Cerf, 115 p.

Tillard, Jean-Marie Roger et Yves Congar. 1967. *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectæ caritatis »*. Paris : Cerf, 593 p.

Urtasun, Mgr. et als. 1964. *Les religieux, aujourd'hui et demain*. Paris : Cerf, 215 p.

*Vatican II*. 2007 [1966]. *Les seize documents conciliaires*. Montréal : Fides, 715 p.

Voillaume, René. 1964. *La consécration religieuse et les exigences de notre temps*. Ottawa : Conférence religieuse canadienne, 34 p.

d. *Autres sources imprimées*

Beard, Mary R. 1971 [1946]. *Woman as Force in History: A Study in Traditions and Realities*. New York : Collier Books, 369 p.

Dumont-Johnson, Micheline. 1971. « Histoire de la situation de la femme dans la province de Québec ». In *Tradition culturelle et histoire politique de la femme au Canada*, Études préparées pour la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (Commission Bird). Ottawa : Imprimeur de la Reine, 57 p.

Friedan, Betty. 1964. *La femme mystifiée*, Paris : Denoël-Gonthier, 430 p.

Hall, Brian P. 1976. *The Development of Consciousness. A confluent Theory of Values*, New York : Paulist Press, 268 p.

-----, 1982. *Shepherds and Lovers. A Guide to Spiritual Leadership and Christian Ministry*, New York : Paulist Press, 75 p.

Hall, Brian P. et Benjamin Tonna. 1980. *God's Plan for Us : A Practical Strategy for Communal Discernment of Spirits*, New York :: Paulist Press, 127 p.

Hall, Brian P. et Helen Thompson. 1980. *Leadership Through values : Study of Personal and Organizational Development*, New York : Paulist Press, 111 p.

Naud, André. 1965. *Le Rapport Parent et l'humanisme nouveau*. Montréal : Fides, 83 p.

Parent, Alphonse-Marie. 1963-1966. *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*. Québec : s.e., (5 volumes).

Rioux, Marcel. 1969. *Rapport de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts au Québec*. Québec : Éditeur officiel du Québec, (4 volumes).

## II- ÉTUDES

### 1. Historiographie, théorie, ouvrages généraux

Baillargeon, Denyse. 1995. « Des voies/x parallèles. L'histoire des femmes au Québec et au Canada anglais (1970-1995) ». *Sextant*, no 4 (hiver), p. 133-168.

-----, 1999. « Praticiennes et patientes. Les femmes et la santé dans l'historiographie québécoise ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, no 1 (été), p. 47-59.

- Barroche, Julien. 2008. « La subsidiarité. Le principe et l'application ». *Études*, Tome 608, no 6, p. 777-788.
- Beauchemin, Jacques. 2009. « À quoi servent les concepts? Réplique à Thierry Nootens ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, no 1 (été), p. 115-124.
- Bienvenue, Louise. 2003. « Pierres grises et mauvaise conscience. Essai historiographique sur le rôle de l'Église catholique dans l'assistance au Québec ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 69, p. 9-28.
- Bock, Gisela. 1989. « Women's History and Gender History: Aspects of an International Debate ». *Gender & History*, vol.1, no 1 (1989), p. 7-30.
- Blackledge, Paul. 2006. *Reflections on the Marxist Theory of History*. Manchester : Manchester University Press, 218 p.
- Bouchard, Gérard. 2000. *Genèse des Nations et cultures du nouveau monde. Essai d'histoire comparée*. Montréal : Boréal, 503 p.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit, 475 p.
- , 2000. *Esquisse de la théorie pratique*. Paris : Seuil, 492 p.
- Bracke, Sarah. 2004. « Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency. Contour of a Post-Secular Conjuncture ». *Theory, Culture & Society* vol. 25, no 6 (novembre), p. 51-67.
- Brubaker, Rogers et Frederick Cooper. 2000. « Beyond "Identity" ». *Theory and Society*, vol. 29 (2000), p. 1-47.
- Burley, Stephanie. 2005. « An Overview of the Historiography of Women Religious in Australia ». *Journal of the Australian Catholic Historical Society*, vol. 26, no 1 (janvier), p. 43-60.
- Caulier, Brigitte. 1994. « Le sentiment religieux » In *Status Quæstionis : Actes du colloque tenu à l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire du Centre en Histoire religieuse du Canada* (Ottawa, 4 décembre 1992), sous la dir. de Pierre Hurtubise, o.m.i. et Jean-Marie-Leblanc, p. 47-59. Ottawa : Université Saint-Paul.
- Coburn, Carol K. 2004. « An Overview of the Historiography of Women Religious: A Twenty-Five Years Retrospective ». *U.S. Catholic Historian* : "Religious Life", vol. 22, no 1 (hiver), p. 1-26.

Dion, Léon. 1993. *Québec 1945-2000, tome II, Les intellectuels québécois et le temps de Duplessis*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 452 p.

Dumais, Monique. 1993. « Diversité des utilisations féministes du concept *Expériences des femmes en sciences religieuses* ». *The CRIAW Papers/Les documents de l'ICREF*, Ottawa : Canadian Research Institute for the Advancement of Women/Institut canadien de recherches sur les femmes, no 32 (juin), 54 p.

Dumont, Micheline. 1990. « Une perspective féministe dans l'histoire des congrégations de femmes ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 57, p. 29-35.

-----, 2001 « L'histoire religieuse sans les femmes », *Études d'histoire religieuse*, vol. 67, p. 197-208.

Fahmy-Eid, Nadia. 1991. « Histoire, objectivité et scientificité. Jalons pour une reprise du débat épistémologique ». *Histoire sociale/Social History*, vol. 24, no 46, (mai), p. 9-34.

Fahrni, Magda. 2009. « Reflections on the Place of Quebec in Historical Writing on Canada ». In *Contesting Clio's Craft. New Directions and Debates in Canada History*, sous la dir. de Christopher Dummitt et Michael Dawson, p. 1-20. London : Institute for the Study of the Americas.

Fortin, Andrée. 2006. *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues, 1778-2004*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 456 p.

Fortin, Jean-Charles. 2009. *La Montérégie*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 184 p.

Giddens, Anthony. 1987. *La constitution de la société*. Paris : Presses universitaires de France, 474 p.

Gleason, Philip. 1983. « Identifying Identity: A Semantic History ». *The Journal of American History*, vol. 69, no 4 (mars), p. 910-931.

Green, Anna. 2008. *Cultural History*. New York : Palgrave-Macmillan, 163 p.

Hardy, René. 2007. « Regards sur la construction de la culture catholique québécoise au XIX<sup>e</sup> siècle ». *The Canadian Historical Review*, vol. 88, no 1 (mars), p. 7-40.

Hellinckx, Bart, Frank Simon et Marc Depaepe (dir.). 2009. *The Forgotten Contribution of the Teaching Sisters. A Historiographical Essay on the Educational*



*Work of Catholic Women Religious in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*. Leuven : Leuven University Press, 126 p.

Hill Fletcher, Jeannine. 2011. « A Definition of Catholic. Toward a Cosmopolitan Vision ». In *The Catholic Studies Reader*, sous la dir. de James T. Fisher et Margaret M. McGuinness, p. 129-147. New York : Fordham University Press.

Hubert, Ollivier. 2004. « Féminin/masculin: l'histoire du genre ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, no 4 (printemps), p. 473-479.

Iacovetta, Franca et Linda Kealey. 1995/1996. « Women's History, Gender History and Debating Dichotomies ». *Left History*, vol. 3, no 2/ vol. 4, no 1, (automne/printemps), p. 221-237.

Jauss, Hans Robert. 1978. *Pour une esthétique de la réception*. Paris : Gallimard, 305 p.

Lacroix, Benoît, o.p. 2008. « Quelques repères dans le développement de notre identité catholique », *Haute Fidélité*, vol. 126, no 4 [en ligne], <http://www.diocesemontreal.org/la-foi-au-quotidien/identite-catholique/articles/quelques-reperes-dans-le-developpement-de-notre-identite-catholique.html> (consulté le 8 juin 2012).

Lacroix, Benoît et Madeleine Grammond. 1985. *Religion populaire au Québec. Typologie des sources. Bibliographie sélective (1900-1980)*. Québec : IQRC, 169 p.

Laperrière, Guy. 1984. « Religion populaire, religion de clerc? Du Québec à la France, 1972-1982 ». In *Religion populaire, religion de clercs?* sous la dir. de Benoît Lacroix et Jean Simard, p. 19-51. Québec: IQRC.

-----, 1989. « L'histoire religieuse du Québec : principaux courants, 1978-1988 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 42, no 4, (printemps), p. 563-578.

-----, 1990. « L'histoire des congrégations au Québec: vue d'ensemble et recherches en cours ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 57, p. 21-27.

-----, 1996. « L'évolution de l'histoire religieuse au Québec depuis 1945 : le retour du pendule? ». In *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, sous la dir. d'Yves Roby et Nive Voisine, p. 329-348. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval.

-----, 2001. Les communautés religieuses au Québec : pour une approche par famille spirituelles. *Études d'histoire religieuse*, vol. 67, p. 167-182.

Leming, Laura M. 2007. « Sociological Explorations : What is Religious Agency? ». *The Sociological Quarterly*, vol. 48, no 1, p. 73-92.

Létourneau, Jocelyn. 2000. *Passer à l'avenir*. Montréal : Boréal, 196 p.

-----, 2009. « Pour une épistémè ouverte, plurielle et compréhensive ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, no 1, (été), p. 125-133.

Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard. 1989. *Histoire du Québec contemporain*. 2 t. Montréal : Boréal.

MacCraild, Donald M. et Avram Taylor. 2004. *Social Theory and Social History*. New York : Palgrave-Macmillan, 203 p.

Mayeur, Jean-Marie. 1995. « L'historiographie française en histoire religieuse contemporaine ». [date de mise en ligne inconnue], URL : [http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero\\_articulo?Codigo=1210391&orden](http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?Codigo=1210391&orden), consulté le 6 juin 2010.

Molette, Charles. 1974. *Guide des sources de l'histoire des congrégations féminines françaises de vie active*. Paris : Éditions de Paris, 477 p.

Morgan, Sue. 2005. « Rethinking Religion in Gender History : Historiographical and Methodological Reflections ». In *Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, sous la dir. d'Ursula King et Tina Beattie, p. 113-124. New York : Continuum.

Nootens, Thierry. 2008. « Une individu « éclaté » à la dérive sur une mer de « sens »? Une critique du concept d'identité ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, no 1 (été), p. 35-67.

Perry, Matt. 2002. *Marxism and History*. New York : Palgrave-Macmillan, 195 p.

Roy, Jean. 1997. « Quelques influences françaises sur l'historiographie religieuse du Québec des dernières décennies ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 51, no 2 (automne), p. 301-316.

Roussel, Jean-François. 2008. « Le pluralisme: une situation nouvelle pour l'identité catholique au Québec? », *Haute Fidélité*, vol. 126, no 4 [en ligne], URL : <http://www.diocesemontreal.org/la-foi-au-quotidien/identite-catholique/articles/le-pluralisme-une-situation-nouvelle-pour-lidentite-catholique-au-quebec.html>, (consulté le 8 juin 2012).

Routhier, Gilles. 1996. « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité ». In, *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord, sous la dir. de Brigitte Caulier*, p. 73-96. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

Scott, Joan W. 1988. « Genre : une catégorie utile d'analyse historique ». *Cahiers du GRIF*, (printemps), p. 41-67

-----, 1991. « The Evidence of Experience ». *Critical Inquiry*, vol. 17, no.4 (été), p. 781.

Smyth, Elizabeth M. 2001. « Writing the History of Women Religious in Canada (1996-2001) ». *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, vol. 23 (spring/printemps), p. 207-213.

Stoddart, Jennifer et Veronica Strong-Boag. 1975. « And Things were Going Wrong at Home ». *Atlantis*, vol. 1, no 1 (automne), p. 38-44.

Thomas, Evangeline. 1983. *Women Religious History Sources : A guide to Repositories in the United States*. New York : R.R. Bowker, 400 p.

Voisine, Nive. 1974. « La production des vingt dernières années en histoire de l'Église au Québec ». *Recherches sociographiques*, vol. 15, p. 97-112.

## 2. Femmes, genre, famille, travail

Armstrong, Pat et Hugh Armstrong. 1984. *The Double Ghetto : Canadian Women and Their Segregated Work*. Toronto : McClelland & Stewart, 223 p.

Bacchi, Carol Lee. 1983. *Liberation Deferred? The Ideas of the English-Canadian Suffragists, 1877-1918*. Toronto : University of Toronto Press, 203 p.

Baillargeon, Denyse. 2007. *Naître, vivre et grandir : Sainte-Justine, 1907-2007*. Montréal : Boréal, 383 p.



Beebe, Kathryne, Davis, Angela et Kathryn Gleadle. 2012. « Introduction : Space, Place and Gendered Identities : Feminist History and Spatial turn ». *Women's History*, vol. 21, no 4, p. 523-532.

Bienvenue, Louise et Christine Hudon. 2008. « Une affaire d'hommes. Adolescence masculine et projections sociales dans quelques romans d'apprentissage de l'entre-deux-guerres ». In *Nouvelles masculinités dans la littérature québécoise*, sous la dir. d'Isabelle Boisclair, p. 23-47. Montréal : Nota bene.

-----, 2010. « Les prêtres, les parents et la sexualité des collégiens dans les années 1940 ». In *Les jeunes et la sexualité*, sous la dir. de Véronique Blanchard, Régis Revenin et Jean-Jacques Yvoret, p. 99-107. Paris : Éditions Autrement.

Bulman, Raymond F. et Frederick J. Parrella (dir.). 2006. *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*, New York : Oxford University Press, 344 p.

Bradbury, Bettina. 1995. *Familles ouvrières à Montréal : genre et survie quotidienne pendant la phase d'industrialisation*, Montréal : Boréal, 368 p.

Copp, Terry. 1974. *The Anatomy of Poverty. The Condition of Working-Class in Montreal, 1897-1929*. Toronto : McClelland & Stewart, 192 p.

Cuthbert Brandt, Gail, Black Naomi, Bourne, Paula et Magda Fahrni. 2011. *Canadian Women. A History*. Toronto : Nelson, 660 p.

Braude, Ann. 1989. *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*. Boston : Beacon Press, 288 p.

-----, 1996. « Women's History Is American Religious History ». In *Retelling Religious History*, sous la dir. de Thomas Tweed, p. 87-107. Berkeley : University of California Press.

-----, 2000. *Women and Religion in America*. New York : Oxford University Press, 144 p.

-----, 2007. *Sisters and Saints : Women and American Religion*. New York : Oxford University Press, 144 p.

-----, 2009. « Faith, Feminism, and History ». In *The Religious History of American Women*, sous la dir. de Catherine A. Brekus, p. 232-252. Chapel Hill : The University of North Carolina Press.



- Brekus, Catherine A. (dir.). 2007. *The Religious History of American Women. Reimagining the Past*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 340 p.
- Caron, Anita (dir.). 1991. *Femmes et pouvoir dans l'Église*. Montréal : VLB éditeur, 254 p.
- Carr, Ann E. 1993 *Les femmes dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*. Paris : Cerf, 306 p.
- Charles, Aline. 1990. *Travail d'ombre et de Lumière. Le bénévolat féminin à l'Hôpital Sainte-Justine, 1907-1960*. Québec : IQRC, 191 p.
- . 2007. *Quand devient-on vieille? Femmes, âge et travail au Québec, 1940-1980*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 391 p.
- Clark, Elizabeth A. 2001. « Women, Gender and the Christian history ». *Church History*, vol. 70, no 3 (septembre), p. 395-426.
- . 2002. « Women, Gender and Church History ». *Church History*, vol. 71, no 3 (septembre), p. 600-620.
- Cleverdon, Catherine L. 1974. *The Women Suffrage Movement in Canada*. Toronto : University of Toronto Press, 324 p.
- Cohen, Yolande. 2006. « Genre, religion et politiques sociales au Québec dans les années 1930, les pensions aux mères ». *Canadian Review of Social Policy/Revue canadienne de politique sociale*, no 56, p.87-112.
- Collectif Clio. 1992 [1982]. *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal : Le Jour, 646 p.
- Comacchio, Cynthia. 2006. *The Dominion of Youth. Adolescence and the Making of Modern Canada, 1920 to 1950*. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 298 p.
- Comeau, Michelle. 1995. « Les grands magasins de la rue Ste-Catherine à Montréal: des lieux de modernisation d'homogénéité et de différenciation des modes de consommation ». *Revue d'histoire de la culture matérielle*, vol. 41 (printemps), p. 58-68.
- Côté, Luc et Jean-Guy Daigle. 1999. *Publicité de masse et masse publicitaire: le marché québécois des années 1920 aux années 1960*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 362 p.
- Cott, Nancy. 1977. *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835*. New Haven : Yale University Press, 256 p.

Dalla Costa, Mariarosa et de Selma James. 1973. *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*. Genève : Éditions Adversaires, 148 p.

Dermience, Alice. 2008. *La « Question féminine » et l'Église catholique*. Bruxelles : Peter Lang, 207 p.

Deutsch, Sarah. 2000. *Women and the City. Gender, Space and Power in Boston, 1870-1940*. New York : Oxford University Press, 387 p.

Dumais, Monique et Marie-Andrée Roy. 1989. *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*. Montréal/Paris : Paulines/Médiaspaul, 239 p.

-----, 1995. « Synergie: Femmes et religion au Québec depuis 1970 ». *Religiologiques*, no 11 (printemps), p. 51-61.

Dumont, Micheline et Louise Toupin, (éd.). 2003. *La pensée féministe au Québec*. Montréal : Éditions du Remue-Ménage, 372 p.

Dubinsky, Karen et Lynne Marks. 1995/1996. « Beyond Purity. A Response to Sangster ». *Left History*, vol. 3, no 2/ vol. 4, no 1, (automne/printemps), p. 205-220.

Dumont-Johnson, Micheline. 1975. « Peut-on faire l'histoire de la femme? (note critique) ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 29, no 3 (décembre), p. 421-428.

Fahmy-Eid, Nadia et Micheline Dumont (dir.). 1983. *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*. Montréal : Boréal Express, 413 p.

Fahrni, Magda. 2005. *Household Politics: Montreal Families and Postwar Reconstruction*. Toronto : University of Toronto Press, 279 p.

-----, 2006. « Les femmes et la ville en temps de guerre et en temps de paix. Montréal dans les années 1940 ». In *Vivre en ville. Bruxelles et Montréal (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)*, sous la dir. de Serge Jaumain et Paul-André Linteau, p. 151-166. Bruxelles : Peter Lang.

Feldberg, Georgina, Ladd-Taylor, Molly, Li, Alison et Kathryn McPherson. (dir.). 2003. *Women, Health, and Nation. Canada and the United States since 1945*. Montréal/Kingston : McGill-Queen's University Press, 438 p.

Flanagan, Maureen, A. 2002. *Seeing with Their Heart: Chicago Women and the Vision of the Good City, 1871-1933*. Princeton : Princeton University Press, 328 p.

Gilchrist, Roberta. 1994. *Gender and Material Culture : the Archeology of Religious Women*. Londres : Routledge, 222 p.

- Gleason, Mona. 1999. *Normalizing the Ideal : Psychology, Schooling, and the Family in Postwar Canada*. Toronto : University of Toronto Press, 224 p.
- Harvey, Fernand. 1978. *Révolution industrielle et travailleurs*. Montréal : Boréal Express, 347 p.
- Hébert, Karine. 1999. « Une organisation maternaliste au Québec: La Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et la bataille pour le vote des femmes ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 52, no 3 (hiver), p. 315-344.
- Henneau, Marie-Élizabeth. 2010. « L'Église catholique et les mouvements féministes: revendications de femmes belges et paroles du Magistère romain ». In *Le christianisme est-il misogyne?* sous la dir. de Joseph Famerée, p. 33-56. Bruxelles : Lumen Vitae.
- Henold, Mary J. 2008. *Catholic and Feminist. The Surprising History of the American Catholic Feminist Movement*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 291 p.
- Hewitt, Nancy A. 2004. *A Companion to American Women's history*. New York : Wiley-Blackwell, 512 p.
- Hoy, Suellen. 1999. *Chasing Dirt : The American Pursuit of Cleanliness*. New York : Oxford University Press, 288 p.
- Kelly, Joan. 1984. *Women, History and Theory : The Essays of Joan Kelly*. Chicago : University of Chicago Press, 190 p.
- King, Ursula (dir.). 1994. *Religion & Gender*. Oxford : Blackwell, 336 p.
- Korinek, Valerie J. 2000. *Roughing Out in the Suburbs : Reading Chatelaine Magazine in the Fifties and the Sixties*. Toronto : University of Toronto Press, 512 p.
- Lacelle, Claudette. 1982. « Les domestiques dans les villes canadiennes au XIX<sup>e</sup> siècle : effectifs et conditions de vie ». *Social History/Histoire sociale*, vol. 15, no 29, p. 181-208.
- Lacelle, Elisabeth J. (dir.). *La femme et la religion au Canada français : un fait socio-culturel*, Montréal : Bellarmin, 1979, 232 p.
- (dir.). 1983. *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaire*, Montréal : Bellarmin, 246 p.

- Lavigne, Marie et Yolande Pinard (dir.). 1983. *Travailleuses et féministes. Les femmes dans la société québécoise*. Montréal : Boréal Express, 432 p.
- Lindman, Janet Moore. 2010. « Women, Gender, and Religion in the Early Americas ». *History Compass*, vol. 8, no 2, p. 197-211.
- Marchand, Suzanne. 1997. *Rouge à lèvres et pantalons: des pratiques esthétiques féminines controversées au Québec, 1920-1939*. Montréal : Hurtubise HMH, 162 p.
- McIntosh, Robert. 1993. « Seated Labour: Female Needleworkers in Industrializing Canada ». *Labour/Le Travail*, vol. 32 (automne), p. 105-138.
- McPherson, Kathryn Cecilia Morgan et Nancy M. Forestell (dir.). 2008 [1999]. *Gendered Pasts : Historical Essays in Femininity and Masculinity in Canada*. Toronto : University of Toronto Press, 2008 [1999], 291 p.
- McPhillips, Kathleen. 1999. « Modernity, Rationality and the Problem of Women Religious's Agency ». *Australian Feminist Studies*, vol.14, no 30, p. 293-302.
- Meade, Teresa et Merry E. Wisner-Hamks, (dir.). 2004. *A Companion to Gender History*. Oxford : Blackwell Publishing, 688 p.
- O'Reilly, Véronique et Louise Toupin (ed.). 1982-1983. *Québécoises deboutte! 2 t*. Montréal : Éditions du Remue-Ménage.
- Parr, Joy. 1990. *The Gender of Breadwinners : Women, Men and Change in Two Industrial Towns*, Toronto : University of Toronto Press, 314 p.
- Perrot, Michelle et Georges Duby, (dir.). 1990-1991. *Histoire des femmes en Occident*. 5 t. Paris : Plon.
- Parr, Joy. 1995. « Gender History and Historical Practice ». *Canadian Historical Review*, 76, no 3 (septembre), p. 354-376.
- Prentice, Alison, Paula Bourne, Gail Cuthbert Brandt et Beth Light (dir.). 1988. *Canadian Women : A History*. Toronto : Harcourt, Brace & Jovanovich, 496 p.
- Roy, Marie-Andrée. 1996. *Les ouvrières de l'Église*. Montréal : Médiaspaul, 420 p.
- Sangster, Joan. 1995. *Earning Respect : The Lives of Working Women in Small-Town Ontario, 1920-1960*. Toronto : University of Toronto, 334 p.
- . 1995. « Beyond Dichotomies: Re-Assessing Gender History and Women's History in Canada ». *Left History*, vol. 3, no 1 (printemps-été), p. 109-121.



- , 2010. *Transforming Labour. Women and Work in Post-war Canada*. Toronto : University of Toronto Press, 414 p.
- Scott, Joan W. 1988. *Gender and the Politics of History*. New York : Colombia University Press, 242 p.
- Shepard, Alexandra et Garthine Walker (dir.). 2009. *Gender and Change. Agency, Chronology and Periodisation*. London : Wiley-Blackwell, 294 p.
- Smith-Rosenberg, Carroll. 1985. *Disorderly Conduct : Visions of Gender in Victorian America*. New York : Knopf, 357 p.
- Soja, Edward W. 2010 [1989]. *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, New York : Verso, 228 p.
- Spain, Daphne. 1993. « Gendered Spaces and Women's Status ». *Sociological Theory*, vol. 11, no 2, (juillet), p. 137-151.
- , 2001. *How Women Saved the City*. Minneapolis : Minnesota University Press, 332 p.
- Sprows Cummings, Kathleen. 2011. « Teaching about Women, Gender and American Catholicism ». In *The Catholic Studies Reader*, sous la dir. De James T. Fisher et Margaret M. McGuiness, p. 211-234. New York : Fordham University Press.
- Tardy, Évelyne et als, (dir.). 1993. *Les Bâtiſseuses de la cité*. Montréal : ACFAS, 407 p.
- Thompson, E. P. 1991 [1963]. *The Making of the English Working Class*. Londres : Penguin, 960 p.
- Valverde, Mariana. 2008 [1991]. *The Age of Light, Soap, and Water : Moral Reform in English Canada, 1885-1925*. Toronto : University of Toronto, 208 p.
- Veillette, Denise, (dir.). 1995. *Femmes et religions*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 466 p.
- Vipond, Mary. 1977. « The Image of Women in Mass Circulation Magazines in the 1920s ». In *The Neglected Majority: essays in Canadian Women's History*, sous la dir. de Susan Mann et Alison Prentice, p. 116-124. Toronto : McClelland & Stewart, 1977.
- Welter, Barbara (dir.). 1976. *Dimity Convictions : The American Woman in the 19<sup>th</sup> Century*. Athens : Ohio University Press, 230 p.

### 3. Révolution tranquille

Boisvert, Donald L. 2010. « Écho d'une Révolution moins tranquille : identité et catholicisme au Québec ». In *Modernité et religion au Québec*, sous la dir. de Robert Mager et Serge Cantin, p. 55-66. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.

Corbo, Claude. 2002. *L'éducation pour tous. Une Anthologie du Rapport Parent*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 432 p.

-----, 2006. *Art, éducation et société postindustrielle. Le rapport Rioux et l'enseignement des arts*. Sillery : Septentrion, 366 p.

Gauvreau, Michael. 2008. *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*. Montréal : Fides, 457 p.

Meunier E.-Martin et Jean-Philippe Warren (dir.). 1999. *Société: « Le chaînon manquant »*, nos 20-21 (été), 448 p.

Meunier, E.-Martin et Jean-Philippe Warren. 2002. *Sortir de la "Grande Noirceur". L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*. Sillery : Septentrion, 207 p.

Mills, Sean. 2011. *Contester l'Empire. Pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*. Montréal : Hurtubise, 349 p.

Rouillard, Jacques. 1998. « La Révolution tranquille, rupture ou tournant? ». *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 32, no 4 (hiver), p. 23-51.

### 4. Éducation

Beaudoux, Claudine. 1991. « Effets de laïcisation et de mixité sur le nombre de femmes responsables d'établissements scolaires du Québec de 1958 à 1985 ». *Revue des sciences de l'éducation*, vol. XVII. no 1, p. 1-24.

Cadotte, Robert et Anik Meunier. 2011. *L'école d'antan, 1860-1960. Découvrir et se souvenir de l'école du Québec*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 198 p.

Cameron, James D. 1996. *For the People: A History of St Francis Xavier University*. Montreal/Kingston : McGill-Queen's University Press, 551 p.

Charland, Jean-Pierre. *Histoire de l'éducation au Québec. De l'ombre du clocher à l'économie du savoir*. Saint-Laurent : ERPI, 205 p.

Dufour, Andrée. 1997. *Histoire de l'éducation au Québec*. Montréal : Boréal, 124 p.

Corcoran, Theresa, s.c. 1999 *Mount Saint Vincent University : A Vision Unfolding, 1873-1988*, Ladham : University Press of America, 384 p.

Dufour, Andrée et Micheline Dumont. 2004. *Brève histoire des institutrices au Québec de la Nouvelle-France à nos jours*. Montréal : Boréal, 219 p.

Dumont, Micheline et Nadia Fahmy-Eid, (dir.). 1986. *Les couventines. L'Éducation des filles au Québec dans les congrégations religieuses enseignantes, 1840-1960*. Montréal : Boréal, 1986, 315 p.

Dupuis, Philippe, (dir.). 1991. *Le système d'éducation au Québec*. Boucherville : Gaëtan Morin Éditeur, 296 p.

Hamel, Thérèse. 1991. « Enseignantes et enseignants laïques et religieux et formation des maîtres à la veille de la Révolution tranquille ». *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 17, no 2, p. 245-263.

Hamel, Thérèse. 1991. *Le déracinement des écoles normales. Le transfert de la formation des maîtres à l'université*. Québec : IQRC, 231 p.

Gagnon, Robert. 1996. *Histoire de la Commission des écoles catholiques de Montréal*. Montréal : Boréal, 400 p.

Jauvin, Raymonde, c.n.d., *L'Institut pédagogique, 1916-1969*. Montréal : Congrégation de Notre-Dame, 2008, 140 p.

Lanouette, Mélanie. 2002. *Faire vivre ou faire connaître. Les défis de l'enseignement religieux en contexte de renouveau pédagogique, 1936-1946*. Québec. Les Presses de l'Université Laval, 174 p.

-----, (dir.) 2009. *Du « par cœur » au cœur. Formation religieuse catholique et renouveau pédagogique en Europe et en Amérique du Nord au XX<sup>e</sup> siècle*. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 288 p.

Laperle, Dominique. 2005. *Il y a 100 ans que nous pensons à l'avenir. Histoire du Pensionnat du Saint-Nom-de-Marie, 1905-2005*. Outremont : Comité du Centenaire du Saint-Nom-de-Marie, 88 p.

-----, 2007. *Vers le bien et le beau. Histoire de l'École de musique Vincent-d'Indy*. Sainte-Foy : GID, 214 p.

-----, 2007. « Une parole de Dieu fraîchement exprimée : Fondements, usages et représentations du musée scolaire dans les pensionnats de filles des Sœurs des Saints



Noms de Jésus et de Marie (1843-1981) ». *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation*, Vol. 19, no 1 (printemps), p. 53-79.

-----, 2009. « Une harmonie sans fausse note? Les questions de contrôle, d'autonomie et de pouvoir entre l'École de musique Vincent-d'Indy et les Universités de Montréal et de Sherbrooke (1933-1978) ». *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation* Vol. 21, no 1 (printemps), p. 85-102.

Lei, Christine. 2000. « The Material Culture of the Loretto School for Girls in Hamilton, Ontario, 1865-1971 ». *Historial studies*, vol. 66 (2000), p. 92-113.

Malouin, Marie-Paule. 1992. « La laïcisation de l'école publique québécoise entre 1939 et 1969 : un processus de masculinisation ». *Historical studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation*, vol. 4, no 1 (printemps), p. 1-29.

Sauvé, Madeleine. 1995. *L'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal*. Montréal : Bellarmin, 224 p.

-----, 2001. *La faculté de théologie de l'Université de Montréal: mémoire et histoire, 1967-1997*. Montréal : Fides, 733 p.

## 5. Église catholique

### i. Histoire générale, institution, structures

Campeau, Lucien s.j. 1967-1993. *Monumentæ Novæ Franciæ*. 9 t. Québec/Montréal : Presses de l'Université Laval (vol. 1-3)/Bellarmin (4-9).

Congar, Yves, o.p. 1997 [1970]. *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*. Paris : Cerf, 484 p.

Dussault, Gabriel. 1983. *Le Curé Labelle. Messianisme, utopie et colonisation au Québec, 1850-1900*. Montréal : Hurtubise HMH, 392 p.

Fahmy-Eid, Nadia. 1978. *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*. Montréal : Hurtubise HMH, 318 p.

Ferretti, Lucia. 1992. *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*. Montréal : Boréal, 264 p.

-----, 1999. *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Boréal, 203 p.



- Gagnon, Serge. 1990. *Plaisir d'amour et crainte de Dieu : sexualité et confession au Bas-Canada*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 204 p.
- , 2006. *Quand le Québec manquait de prêtres*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 2006, 426 p.
- , 2010. *L'argent du curé de campagne*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 2010, 254 p.
- Hamelin, Jean. 1984. *Histoire du catholicisme québécois*. Vol. 3 *Le XX<sup>e</sup> siècle, Tome II De 1940 à nos jours*. Montréal : Boréal, 425 p.
- Hamelin, Jean et Nicole Gagnon. 1984. *Histoire du catholicisme québécois*. Volume 3, *Le XX<sup>e</sup> siècle, Tome I 1898-1940*. Montréal : Boréal, 504 p.
- Hamelin, Jean et Nive Voisine (dir.). 1985. *Les Ultramontains canadiens français*. Montréal : Boréal, 487 p.
- Hardy, René. 1980. *Les zouaves. Une stratégie du clergé québécois au XIX<sup>e</sup> siècle*. Montréal : Boréal Express, 312 p.
- Hardy, René. 1994. « À propos du réveil religieux dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle : le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières) ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, no 2 (automne), p. 187-212.
- , 1999. *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec (1830-1930)*. Montréal : Boréal, 284 p.
- Hudon, Christine. 1991. « Carrières et vie matérielle du clergé du Richelieu-Yamaska (1790-1840) ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 45, no 4 (printemps), p. 573-594.
- Kenis, Leo, Billiet, Jaak et Patrick Pasture (dir.). 2010. *The transformation of the Christian Churches in Western Europe, 1945-2000/ La transformation des églises chrétiennes en Europe occidentale, 1945-2000*. Leuven : Leuven University Press, 352 p.
- Leming, Laura M. 2006. « Church as Contested Terrain: Voices of the Faithful and Religious Agency ». *Review of Religious Research*. Vol. 4, no 1 (septembre), p. 56-71.
- Lemieux, Lucien. 2010. *Une histoire religieuse du Québec*. Montréal : Novalis, 192 p.

Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy. 2000. *Le catholicisme québécois*. Sainte-Foy : Institut québécois de la recherche sur la culture, 144 p.

Liptak, Dolores (dir.). 1988. *A Church of Many Cultures : Selected Historical Essays on Ethnic American Catholicism*. New York : Garland Press, 414 p.

Liptak, Dolores. 1989. *Immigrants and Their Church*. New York : Macmillan, 221 p.

Marquis, Dominique. 2002. « Un nouveau combat pour l'Église: la presse catholique d'information, 1907-1940 ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 68, p. 73-88.

-----, 2004. *Un quotidien pour l'Église. L'Action catholique, 1910-1940*. Montréal : Leméac, 220 p.

Mayeur, Jean-Marie, (dir.). 2000. *Histoire du christianisme*, tome 13 : *Crise et renouveau (1958 à nos jours)*. Paris : Desclée, 802 p.

Murphy, Terence et Roberto Perin (dir.). 1996. *A Concise History of Christianity in Canada*. Toronto : Oxford University Press, 488 p.

Pagé, Pierre. 2009. « L'image médiatique de l'Église et l'opinion publique au Québec: deux décennies paradoxales de mutations (1968-1984) ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 75, p. 89-108.

## ii. Concile Vatican II

Acerbi, Antonio. 1981. « La réception de Vatican II dans un contexte historique changé ». *Concilium*, no 166, p. 123-133.

Alberigo, Giuseppe (dir.). 1997-2005. *Histoire du concile Vatican II, 1959-1965*, 5 t. Paris/Leuven : Cerf/Peeters.

Attridge, Michael, Clifford, Catherine E. et Gilles Routhier. (dir.). 2011. *Vatican II. Expériences canadiennes/Canadian Experiences*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 578 p.

Caulier, Brigitte et Gilles Routhier. *Mémoires de Vatican II*. Montréal : Fides, 117 p.

Gy, Pierre-Marie, o.p. 2003. *The Reception of Vatican II Liturgical Reforms in the Life of the Church*. Milwaukee : Marquette University Press, 57 p.

Legrand, Hervé et Christoph Theobald, (dir.). 2001. *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*. Paris : Cerf, 325 p.

Masson, Catherine. 2007. *Les laïcs dans le souffle du concile*. Paris : Cerf, 348 p.

- McEnroy, Carmel. 1996. *Guests in their Own House. The Women of Vatican II*. New York : Crossroad, 309 p.
- Melloni, Alberto et Giuseppe Ruggieri, (dir.). 2010. *Qui a peur de Vatican II?* Bruxelles : Lessius, 156 p.
- Melloni, Alberto et Christoph Theobald, (dir.). 2005. *Vatican II, un avenir oublié*. Paris : Bayard, 313 p.
- Proulx, Jean-Pierre. 1997. « Le quotidien *Le Devoir* et l'*aggiornamento* conciliaire (1960-1970) ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 63 (1997), p. 45-57.
- Routhier, Gilles. 1993. *La réception d'un concile*. Paris : Cerf, 265 p.
- , 1997. « L'annonce et la préparation de Vatican II: Réception et horizons d'attente au Québec ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 63, p. 25-44.
- , (dir.). 1997. *L'Église canadienne et Vatican II*. Montréal : Fides, 1997, 478 p.
- , 2001. « Entre Révolution tranquille et *aggiornamento* conciliaire: évolution dans le gouvernement dans le diocèse de Québec au cours des années 1960 ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 67, p. 47-56.
- , (dir.). 2001. *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal : Fides, 524 p.
- , 2002. « Assurer la couverture du concile Vatican II au Canada ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 68, p. 57-72.
- , (dir.). 2004. *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*. Leuven : Peeters, 244 p.
- , 2006. *Vatican II. Herméneutique et réception*. Montréal : Fides, 430 p.
- , 2009. « Le pari d'un catholicisme citoyen », *Studies in religion/Sciences religieuses*, vol. 38, no 1, p. 113-134.
- , 2010. « Vatican II comme modernisation de l'Église catholique au Québec ». In *Modernité et religion au Québec*, sous la dir. de Robert Mager et Serge Cantin, p. 41-54. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Routhier, Gilles et Guy Jobin. (dir.). 2010. *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*. Paris : Cerf, 248 p.

Schultenover, David G. (dir.). 2007. *Vatican II. Did Anything Happen?* New York : Continuum, 186 p.

Théobald, Christoph, s.j., (dir.). 2006. *Vatican II sous le regard des historiens. Colloque du 23 septembre 2005, Centre Sèvres, Faculté jésuite de Paris*, Paris : Médiasèvres, 157 p.

-----, 2009. « Dans les traces... » de la constitution « *Dei Verbum* » du concile Vatican II. Paris : Cerf, 206 p.

-----, 2009. *Accéder à la source*. Tome 1 de *La réception du concile Vatican II*. Paris : Cerf, 2009, 928 p.

« Vatican II. Histoire et actualité d'un concile ». *Études*, hors-série 2010, 286 p.

### iii. Pratiques, culte et liturgie

Cliche, Marie-Aimée. 1988. *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France: comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 358 p.

Hubert, Ollivier. 2000. *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (XVIII<sup>e</sup> – mi- XIX<sup>e</sup> siècle)*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 341 p.

Hudon, Christine. 1996. *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*. Sillery : Septentrion, 476 p.

Orsi, Robert. 1997 « Everyday Miracles: The Study of Lived Religion ». In *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*, sous la dir. de David D. Hall, p. 3-21. Princeton : Princeton University Press.

Prandi, Carlo. 1980. « La Religion populaire: problèmes théoriques ». *The Annual Review of Social Sciences of Religion*, vol. 4, p. 31-60.

Prétot, Patrick, o.s.b. (dir.). 2011. « Retour sur la réforme liturgique de Vatican II », *La Maison-Dieu*, no 268, 150 p.

Primiano, Leonard. 1995. « Vernacular religion and the search for Method in Religious Folklife ». *Western Folklore*, vol. 54 (janvier), p. 37-56.



Rousseau, Louis. 1995. « À propos du "Réveil religieux" dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle: où se loge le vrai débat? ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, no 2 (automne), p. 223-245.

#### iv. Associations, confréries, mouvements

Bienvenue, Louise. 2003. *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*. Montréal : Boréal, 291 p.

Brejon de Lavergnée, Matthieu. 2008. *La Société Saint-Vincent-de-Paul au XIX<sup>e</sup> siècle : un fleuron du catholicisme social*. Paris : Cerf, 716 p.

Caulier, Brigitte. 1986. « Les confréries de dévotion traditionnelles et le réveil religieux à Montréal au XIX<sup>e</sup> siècle ». *SCHEC, Sessions d'études*, vol. 53, p. 23-39.

#### v. Théologie et spiritualité

Bobineau, Olivier et Jean Guyon (dir.). 2011. *La coresponsabilité dans l'Église, utopie ou réalisme ?* Paris : Desclée de Brouwer, 270 p.

Boisvert, Laurent. 2000. *Les charismes en vie consacrée*. Montréal : Bellarmin, 48 p.

Borras, Alphonse (dir.). 2010. *Délibérer en Église. Hommage à Monsieur l'abbé Raphaël Collinet*. Bruxelles : Lessius, 304 p.

Charron, André. 2009. « La reconnaissance du charisme d'une communauté religieuse. Le cas de la Congrégation de Sainte-Croix ». *Théologiques*, vol. 17, no 1, p. 117-137.

Chopp, Rebecca S. 1987. « Feminism's Theological Pragmatics: A Social Naturalism of women's Experience ». *The Journal of Religion*, vol. 67, p. 239-256.

Ciardi, Fabio, o.m.i. (dir.). 1996. *Dictionnaire des valeurs oblates*. Rome : Association d'études et de recherches oblates/Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, 895 p.

Laperle, Dominique. 2008. « Une œuvre purement musicale? Analyse de la spiritualité des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie à partir de l'exemple de l'École de musique Vincent-d'Indy ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 74, p. 71-92.

Maloney, Susan Marie, s.n.j.m. 1995. « Historical Perspectives on Women Religious: Implications for Creating a Feminist Theology of Religious Life », In *Women and Theology*, sous la dir. de Mary Ann Hinsdale et Phyllis H. Kaminski, p. 136-155. New York : Orbis Books/The Annual Publication of the College Theology Society.

Melançon, Louise. 2000. « Expérience des femmes en théologie. La théologie "mujerista" : une nouvelles pratique théologique ». *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, no 1, p. 33-46.

Meunier, E.-Martin. 2007. *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX<sup>e</sup> siècle*. Montréal : Fides, 369 p.

Ruether Radford, Rosemary. 1983. *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston : Beacon Press, 289 p.

Schüssler Fiorenza, Élisabeth. 1983. *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris : Cerf, 482 p.

Tillard, Jean-Marie Roger, o.p. 1974. *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*. Paris : Cerf, 460 p.

-----, 1995. *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*. Paris : Cerf, 578 p.

Van Lier, Rick. 2007. *Comme des arbres qui marchent. Vie consacrée et charismes de fondateurs*. Ottawa : Novalis, 167 p.

#### vi. Œuvres sociales et engagement social

Bourbeau, Amélie. 2009/2010. « Autorité, genre et expertise: le cas de l'assistance catholique à Montréal ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, nos 2/3 (automne/hiver), p. 331-360.

Ferretti, Lucia. 2000. « Les agences sociales à Montréal, 1932-1971 ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 66, p. 69-88.

-----, 2004. « Caritas Trois-Rivières 1954-1966), ou les difficultés de la charité catholique à l'époque de l'État providence ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 58, no 2 (novembre), p. 187-216.

-----, 2010. « Les relations entre les organisations religieuses et l'État au Québec : vers une reconfiguration de leur régime d'association ». In *Modernité et religion au*

*Québec*, sous la dir. de Robert Mager et Serge Cantin, p. 239-251. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.

Lapointe-Roy, Huguette. 1987. *Charité bien ordonnée. Le premier réseau de lutte contre la pauvreté à Montréal au 19<sup>e</sup> siècle*. Montréal : Boréal, 330 p.

Oates, Mary J. 1995. *The Catholic Philanthropic Tradition in America*. Bloomington : Indiana University Press, 248 p.

Skok, Deborah A. 2007. *More than Neighbors. Catholic Settlements and Day Nurseries in Chicago, 1893-1930*. DeKalb : Northern Illinois University Press, 241 p.

Smilde, David. 2007. *Reason to believe. Cultural Agency in Latin American Evangelism*. Berkeley : University of California Press, 262 p.

#### vii. Vie religieuse, instituts religieux

Anderson, M. Christine. 2000. « Catholic Nuns and the Invention of Social Work : The Sisters of the Santa Maria Institute of Cincinnati, Ohio, 1897 through the 1920s ». *Journal of Women's History*, vol. 12, no 1 (printemps), p. 60-88.

Anthony, Geraldine, s.c. 1997. *A Vision of Service : Celebrating the Sisters of Charity*, Kansas City : Sheed & Ward, 295 p.

-----, 1997. *Rebel, Reformer, Religious Extraordinaire : The Life of Sister Irene Farmer SC*. Calgary : University of Calgary Press, 1997, 293 p.

Arnold, Odile. 1984. *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Seuil, 373 p.

Batts Morrow, Diane. 2002. *Persons of Color and Religious at the Same Time : The Oblate Sisters of Providence, 1828-1860*. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 368 p.

Beaudouin, Yves, o.m.i. 1987. *François-de-Paule Henry Tempier, second père des O.M.I. (1788-1870). Biographie*. Rome : Postulation générale O.M.I., 237 p.

Belzile, Louis. 2001. *La route des ferventes*. Montréal : Fides, 96 p.



- Berg, Carol, Olivia Forster, Evin Rademacher et Emmanuel Renner. 2000. *With Hearts Expanded : Transformations in the Lives of Benedictine Women, St. Joseph, Minnesota, 1957-2000*. St. Cloud : North Star Press, 400 p.
- Bouchard, Gérard. 1995. « Familles à prêtres? Familles à sœurs ? Parenté et recrutement religieux au Saguenay (1882-1947) ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, no 4 (printemps), 483-508.
- Bouchard, Gérard et Régis Thibault. 1995. « Origines géographiques et sociales du personnel religieux dans la région du Saguenay ». *Histoire sociale/Social History*, vol. 28, no 55 (mai), p. 137-157.
- Brett, Edward T. 2012. *The New Orleans Sisters of the Holy Family. African American Missionaries to the Garifuna of Belize*. Notre Dame : Notre Dame University Press, 227 p.
- Brewer, Mary Eileen. 1987. *Nuns, and the Education of American Catholic Women, 1860-1920*. Chicago : Loyola University Press, 218 p.
- Bruno-Jofré, Rosa. 2005. *The Missionary Oblate Sisters. Vision and Mission*, Montréal/Kingston : McGill-Queen's University Press, 220 p.
- Cabanel, Patrick. 2004. « Les Congrégations religieuses » In *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, sous la dir. de Benoît Pellistrandi, p. 249-270. Madrid : Casa Velázquez.
- Cabanel, Patrick et Jean-Dominique Durand, (dir.). 2004. *Le grand exil des congrégations religieuses*. Paris : Cerf, 490 p.
- Cameron, James D. 2000. *"And Martha Served" : History of the Sisters of St Martha, Antigonish*, Halifax : Nimbus, 352 p.
- Campbell, Stephanie, o.s.b. 2001. *Vision of Change, Voices of Challenge. The History of Renewal in the Benedictine Sisters of Erie, 1958-1990*. s.l.: Exlibris, 461 p.
- Carrière, Gaston o.m.i. 1957-1973. *Histoire documentaire de la congrégation des Missionnaires oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada*. 11 t. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.
- Caspary, Anita M. 2003. *Witness to Integrity. The Crisis of the Immaculate Heart Community of California*. Collegeville : Liturgical Press, 287 p.
- Chittister, Joan. 2006. *Nos plus belles années. L'avenir de la vie religieuse*. Ottawa : Novalis, 275 p.



- Clark, Emily. 2007. *Masterless Mistresses. The New Orleans Ursulines and the Development of a New World Society, 1727-1834*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 285 p.
- Claussen, Heather L. 2001. *Unconventional Sisterhood. Feminist Catholic Nuns in the Philippines*. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 253 p.
- Coburn, Carol K. et Martha Smith. 1999. *Spirited Lives. How Nuns Shaped Catholic Culture and American Life, 1836-1920*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 323 p.
- Collectif. 2004. *Les Congrégations religieuses et la société française d'un siècle à l'autre. (Actes du Colloques des 17-18 octobre 2003)*, Maison de la Chimie, Paris. Paris : Éditions Don Bosco, 340 p.
- Coulombe, Danielle. 1998. *Coloniser et enseigner : Le rôle du clergé et la contribution des Sœurs de Notre-Dame du Perpétuel Secours à Hearst, 1917-1942*. Hearst : Le Nordir, 253 p.
- Curtis, Sarah A. 2003. *L'enseignement au temps des congrégations. Le diocèse de Lyon (1801-1905)*. Lyon : Presses universitaires de Lyon, 281 p.
- , 2010. *Civilizing Habits: Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford : Oxford University Press, 384 p.
- D'Allaire, Micheline. 1970. « Origine sociale des religieuses de l'Hôpital général de Québec ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 23, no 4 (mars), p. 559-581.
- , 1971. *L'hôpital-général de Québec, 1692-1764*, Montréal : Fides, 251 p.
- , 1983. *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec, 1960-1980*. Montréal : Éditions Bergeron, 564 p.
- , 1986. *Les dots des religieuses au Canada français, 1639-1800*, Montréal : Hurtubise HMH, 1986, 244 p.
- , 1990. « Mon approche de l'histoire des congrégations religieuses ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 57 p. 37-43.
- , 1997. « L'obéissance religieuse: discours romains, attitudes canadiennes ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 63, p. 97-111.
- , 1997-2002. *Les communautés religieuses de Montréal*. 2 t. Montréal : Méridien

- Danylewycz, Marta. 1988. *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises, 1840-1920*. Montréal : Boréal, 246 p.
- Degg, Mary Bernard, Virginia Meacham Gould et Charles E. Nolan (dir.). 2001. *No Cross, no Crown. Black Nuns in Nineteenth-Century New Orleans*. Bloomington : Indiana University Press, 2001, 264 p.
- De Maeyer, Jan, Sophie Le Plae et Joachim Schmidl (dir.). 2004. *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20<sup>th</sup> Centuries*, Leuven : Leuven University Press, 336 p.
- Denault, Bernard et Benoît Lévesque. 1975. *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*. Sherbrooke/Montréal : Université de Sherbrooke/Presses de l'Université de Montréal, 220 p.
- Deslandres, Dominique, John A. Dickinson et Ollivier Hubert (dir.). 2007. *Les Sulpiciens de Montréal : Une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007*, Montréal : Fides, 670 p.
- Donovan, Grace. 1991. « Immigrant Nuns: Their participation in the Process of Americanization, Massachusetts and Rhode Island, 1880-1920 ». *The Catholic Historical Review*, vol. 77, no 2 (avril), p. 194-208.
- Dortel-Claudot, Michel, s.j. 2005. *La vie religieuse apostolique depuis Vatican II. Un témoignage*. Paris : Médiasèvres, 76 p.
- Duchesne, Lorraine, Danielle Juteau et Nicole Laurin. 1987. « La longévité des religieuses au Québec, de 1901 à 1971 ». *Sociologies et sociétés*, vol. 19, no 1 (avril), p. 145-152.
- Duchesne, Lorraine et Yves Lepage. 1993. « Les données manquantes multiples : un problème. Une solution pour une recherche sur les communautés religieuses ». *Sociologies et Sociétés*, vol. 25, no 2 (automne), p. 44-51.
- Dufourcq, Elizabeth. *Les Congrégations religieuses féminines d'Europe de Richelieu à nos jours*. 3 t. Paris : Librairie de l'Inde-Éditeur.
- Dumont, Micheline. 1978. « Les communautés religieuses et la condition féminine ». *Recherches sociographiques*, vol. 19, no 1 (janvier-avril 1978), p. 79-102
- , 1995. *Les religieuses sont-elles féministes?* Montréal : Bellarmin, 208 p.
- Dumont, Micheline et Marie-Paule Malouin. 1983. « Évolution et rôle des congrégations religieuses enseignantes féminines au Québec, 1840-1960 ». *SCHEC, Sessions d'Études*, vol. 50, p. 201-230.

- Ebaugh, Helen Rose. 1993. *Women in the Vanishing Cloister : Organizational Decline in Catholic Religious Orders in the United States*. New Brunswick : Rutgers University Press, 200 p.
- Ewens, Mary. 1978. *The Role of the Nun in the Nineteenth-Century America*. New York : Arno Press, 427 p.
- Fédou, Michel, s.j. 2006. *Les communautés religieuses dans l'Église locale. Session février 2006, Centre Sèvres-Faculté jésuite de Paris*. Paris : Médiasèvres, 111 p.
- Favier, Anthony. 2009. « Des religieuses féministes dans les années 68 ? ». *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], no. 29, mis en ligne le 11 juin 2009. URL: <http://clio.revues.org/index9194.html>.
- Ferretti, Lucia. 2002. *Histoire des Dominicaines de Trois-Rivières*. « C'est à moi que vous l'avez fait ». Sillery : Septentrion, 190 pages.
- Ferretti, Lucia et Chantal Bourassa. 2003. « L'éclosion de la vocation religieuse chez les sœurs dominicaines de Trois-Rivières: pour un complément aux perspectives de l'historiographie récente ». *Histoire sociale/Social History*, vol. 36, no 71 (mai) p. 225-253.
- Fitzgerald, Maureen. 2006. *Habits of Compassion : Irish catholic Nuns and the Origin of New York's Welfare System, 1830-1920*. Urbana/Chicago : University of Illinois Press, 312 p.
- Fitzpatrick Behrens, Susan. 2004. « From Symbols of the Sacred to Symbols to Subversion to Simply Obscure : Maryknoll women Religious in Guatemala, 1953 to 1967 ». *The Americas*, vol. 61, no 2, p. 189-216.
- Gagnon, Serge et Louise Lebel-Gagnon. 1983. « Le milieu d'origine du clergé québécois, 1775-1840 : mythes et réalités ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 37, no 3 (décembre), p. 373-397.
- Gauthier, Chantal. 2009. *Femmes sans frontières. L'histoire des Sœurs Missionnaires de l'Immaculé-Conception, 1902-2007*. Montréal : Carte blanche, 2009, 498 p.
- Gray, Colleen. 2007. *The Congrégation de Notre-Dame, Superiors, and the Paradox of Power, 1693-1796*. Montréal-Kingston : McGill-Queen's University Press, 250 p.
- Hamel, Thérèse. 1993. « Les religieuses enseignantes auraient-elles fait la Révolution tranquille si on leur en avait laissé le temps? ». In *Les Bâtisseuses de la cité*, sous la dir. d'Évelyne Tardy et als., p. 149-166. Montréal : ACFAS.

Hamelin, Jean. (dir.). 1990. *Les Franciscains au Canada, 1890-1990*. Sillery : Septentrion, 438 p.

-----, 1999. « *Je veux devenir un saint. Le père Eugène Prévost (1860-1946), fondateur de la Fraternité Sacerdotale et des Oblates de Béthanie*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 647 p.

Hostie, Raymond. 1972. *Vie et mort des ordres religieux*. Paris : Desclée de Brouwer, 381 p.

Hourticq, Christiane. 2006. « La place de la vie religieuse ». In *Vatican II sous le regard des historiens*, sous la dir. de Christoph Théobald, s.j., p. 127-135. Paris : Médiasèvres.

Hoy, Suellen. 1995. « The Journey Out: The Recruitment and Emigration of Irish Religious Women to the United States, 1812-1914 ». *Journal of Women's History*, vol. 6 no 4/vol. 7 no 1 (hiver/printemps), p. 64-98.

-----, 1997. « Caring for Chicago's Women and Girls : The Sisters of the Good Shepherd, 1859-1911 ». *Journal of Urban History*, vol. 23 (mars), p. 260-294

-----, 2006. *Good Hearts. Catholic Sisters in Chicago's past*. Urbana/Chicago : University of Illinois Press, 242 p.

Hudson, Susan P. 2006. *The Quiet Revolutionaries. How the Grey Nuns Changed the Social Welfare Paradigm of Lewiston, Maine*. New York/London : Routledge, 186 p.

Huot, Gisèle. 1987. *Une femme au séminaire : Marie de la Charité (1852-1920), fondatrice de la première communauté dominicaine au Canada (1887)*. Montréal : Bellarmin, 525 p.

Jean, Marguerite. 1977. *Évolution des communautés religieuses de femmes au Canada de 1639 à nos jours*. Montréal : Fides, 324 p.

Juteau, Danielle et Nicole Laurin. 1997. *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec, de 1901 à 1971*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 194 p.

Juteau-Lee, Danielle. 1980. « Les religieuses du Québec : leur influence sur la vie professionnelle des femmes, 1908-1954 ». *Atlantis*, vol. 5, no 2 (printemps), p. 22-32.

Koelingher, Amy L. 2007. *The New Nuns. Racial Justice and Religious Reform in the 1960s*. Cambridge : Harvard University Press, 304 p.



Lamirande, Émilien. 1993. *Élisabeth Bruyère (1818-1876), fondatrice des Sœurs de la Charité d'Ottawa (Sœurs Grises)*. Montréal : Bellarmin, 802 p.

Langlois, Claude. 1984. *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieures générales au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Cerf, 776 p.

Laperle, Dominique. 2007. « De sœur Marie-Achille à sœur Marie-Zozime. L'usage des prénoms masculins chez les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (1844-1969) ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, no 3 (hiver), p. 355-372.

-----, 2009. « Revenir sur les chemins parcourus et les jours anciens. Analyse des textes commémoratifs de quatre jubilés des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (1894, 1944, 1969, 1994) ». *Études d'histoire religieuse*, Vol. 75, p. 55-68.

Laperrière, Guy. 1996-2005. *Les congrégations religieuses de la France au Québec, 1880-1914*. 3 t. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.

Laurin, Nicole. 2012. « Le discours sur la chasteté dans les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970 ». In *Une histoire des sexualités au Québec au XX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de Jean-Philippe Warren, p. 54-67. Montréal : VLB éditeur.

Laurin, Nicole, Danielle Juteau et Lorraine Duchesne (dir.). 1991. *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec, 1900-1970*. Montréal : Le Jour, 399 p.

Lester, Rebecca J. 2005. *Jesus in Our Wombs. Embodying Modernity in a Mexican Convent*. Berkeley : University of California Press, 344 p.

Liedel, Leslie. 2000. « Indomitable Nuns and an Unruly Bishop: Property Rights and the Grey Nuns' Defense against the Arbitrary use of Diocesan Power in Nineteenth-Century Cleveland ». *The Catholic Historical Review*, vol. 86 no 3 (juillet), p. 459-479.

Maher, Mary D. 1999. *To Bind Up the Wounds. Catholic Nurses in the U.S. Civil War*. Baton Rouge : Louisiana State University Press, 178 p.

Malouin, Marie-Paule. 1985. *Ma Sœur, à quelle école allez-vous? Deux écoles de filles à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*. Montréal : Boréal, 171 p.

Mangion, Carmen M. 2007. « Laying 'Good Strong Foundations': the Power of the Symbolic in the Formation of a Religious Sister ». *Women's History Review*, vol. 16, no 3, p. 403-415.

- , 2008. *Contested Identities. Catholic Women Religious in Nineteenth-Century England and Wales*. Manchester : Manchester University Press, 281 p.
- McCauley, Bernadette. 2005. *Who Shall take Care of our Sick? Roman Catholic Sisters and the Development of Catholic Hospitals in New York City*. Baltimore : John Hopkins University Press, 160 p.
- McKenna, Mary Olga s.c. 1998. *Charity Alive: Sisters of Charity of Saint Vincent de Paul, Halifax 1950-1980*. Lanham : University Press of America, 408 p.
- Michelat, Guy et Julien Potel. 1995. « Pouvoir et démocratie dans une congrégation religieuse féminine ». *Revue française de sciences politiques*, vol. 45, no 2, p. 227-258.
- Misner, Barbara. 1988. *Highly Respectable and Accomplished Ladies: Catholic Women Religious in America, 1790-1850*. New York : Garland Press, 312 p.
- Murray, Robert J. 2002. « Religious Communities and Their Mission », *Journal of Religion and Health*, vol. 41, no 2 (été), p. 131-151.
- Oury, Guy-Marie. 1999. *Les Ursulines de Québec, 1659-1853*. Sillery : Septentrion, 370 p.
- Paisant, Chantal (ed.). 2009. *La mission au féminin. Témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIX<sup>e</sup> –début XX<sup>e</sup> siècle)*. Turnhout : Brepols, 791 p.
- Perron, Normand. 1984. *Un siècle de vie hospitalière au Québec. Les Augustines et l'Hôtel-Dieu de Chicoutimi, 1884-1984*. Québec/Chicoutimi : Les Presses de l'Université du Québec/Les Augustines de la Miséricorde de Jésus, 439 p.
- Peterson, Susan Carol et Courtney Ann Vaughn-Roberson. 1988. *Women with Vision. The Presentation Sisters of South Dakota, 1880-1985*. Urbana/Chicago : University of Illinois Press, 332 p.
- Quinonez, Lora Ann et Mary Daniel Turner. 1992. *The Transformation of American Catholic Sisters*. Philadelphie : Temple University Press, 206 p.
- Rapley, Elizabeth. 1992. *The Devotes: Women and Church in Seventeenth-Century France*. Montréal/Kingston : McGill-Queen's University Press, 312 p.
- , 2001. *A Social History of the Cloister. Daily life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*. Montréal/Kingston : McGill-Queen's University Press, 378 p.
- Robillard, Denise. 1988. *Émilie Tavernier-Gamelin*. Montréal : Méridien, 330 p.

-----, 1994. *La traversée du Saguenay. Cent ans d'éducation. Les Sœurs de Notre-Dame du Bon-Conseil de Chicoutimi, 1894-199*. Montréal : Bellarmin, 641 p.

Rogers, Rebecca. 2007 [2005]. *Les bourgeoisies au Pensionnat : l'éducation féminine au XIX<sup>e</sup> siècle*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 390 p.

Rousseau, François. 1989-1994. *La croix et le scalpel. Histoire des Augustines et de l'Hôtel-Dieu de Québec*. 2 t. Sillery : Septentrion.

Rousseau, Sabine. 2009. « L'itinéraire médiatique d'une religieuse (1950-1975) ». *Le temps des médias*. Vol. 1, no 12, p. 66-77.

-----, 2009. « La vocation religieuse dans les années 1960-1970: crise collective, itinéraires singuliers ». *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, no 116-3 (2009/3), p. 125-136.

Roy, Jean. 1981. « Le clergé nicolétain, 1885-1904: aspects sociographiques ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 35, no 3 (décembre), p. 383-395.

Schutz, Nancy L. 2000. *Fire and Roses. The Burning of the Charlestown Convent, 1834*. Chicago : Simon & Schuster, 336 p.

Sicotte, Anne-Marie. 2007. *Femmes de lumière. Les religieuses québécoises avant la Révolution tranquille*. Montréal : Fides, 191 p.

Simpson, Patricia. 1997. *Marguerite Bourgeoys et Montréal, 1640-1665*. Montréal/Kingston : McGill-Queen's University Press, 269 p.

-----, 2007. *Marguerite Bourgeoys et la Congrégation de Notre-Dame, 1665-1700*. Montréal/Kingston : McGill-Queen's University Press, 303 p.

Sisters, Servant of the Immaculate Heart of Mary, Munroe, Michigan. 1997. *Building Sisterhood. A Feminist History of the Sisters, Servants of the Immaculate Heart of Mary*. Syracuse : Syracuse University Press, 1997, 392 p.

Sisters of St. Joseph of Carondelet, St. Paul Province. 2001. *Eyes Open on a World: The Challenges of Change*. St. Cloud : North Star Press, 206 p.

Smyth, Elizabeth M. (dir.). 2007. *Changing Habits. Women's Religious Orders in Canada*. Ottawa : Novalis, 309 p.

Smyth, Elizabeth M. 2001. « Writing the History of Women Religious in Canada (1996-2001) ». *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, vol. 23 (spring/printemps), p. 207-213.



- Sorrel, Christian. 2003. *La République contre les congrégations. Histoire d'une passion française, 1899-1904*. Paris : Cerf, 2003, 265 p.
- Sprows Cummings, Kathleen. 2009. *New Women of the Old Faith. Gender and American Catholicism in the Progressive Era*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 278 p.
- Sullivan, Rebecca. 2005. *Visual Habits. Nuns, Feminism, and American Postwar Popular Culture*. Toronto : University of Toronto Press, 255 p.
- Talin, Kristoff. 2005. *Survivre à la modernité? Religieuses et religieux dans le monde occidental*. Montréal : Médiaspaul, 355 p.
- Thompson, Margaret S. 1999. « Charism or Deep Story? Towards Understanding Better the 19th-Century Origins of American Women's Congregations ». *Review for Religious*, vol. 58, (mai/juin), p. 230-250.
- Trimingham Jack, Christine. 2003. *Growing Good Catholic Girls. Education and Convent Life in Australia*. Victoria : Melbourne University Press, 133 p.
- Turcot, Gisèle, s.b.c. 2003. « La contribution des communautés religieuses et des services diocésains de pastorale sociale (1960-1985) : justice et charité, une alliance en reconstruction ». vol. 69, p. 101-111.
- Turcotte, Paul-André. 1981. *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*. Montréal : Bellarmin, 366 p.
- Turcotte, Paul-André. 1990. « La socio-histoire des communautés québécoises ». *Études d'histoire religieuse*, vol. 57, p. 45-56.
- , 1995. *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*. Montréal : Fides, 455 p.
- Turin, Yvonne. 1989. *Femmes et religieuses au XIX<sup>e</sup> siècle. Le féminisme en religion*. Paris : Nouvelle Cité, 374 p.
- Van Dijck, Maarten, Jan De Maeyer et Marie-Élisabeth Henneau (dir.) « Historiographie des ordres et congrégations sur le territoire des Pays-Bas méridionaux/Belgique ». *Revue belge de Philologie et d'histoire*. vol. 86, nos 3-4, 104 p.
- Van Lier, Rick, o.p. 1996. *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église du Québec. Une étude de cas : Services Myriam Beth'léhem*. Québec : Programme de maîtrise en sciences humaines de la religion, Université Laval, 329 p.



Voisine, Nive. 1987-1999. *Les frères des Écoles chrétiennes au Canada*. 3 t. Sainte-Foy : Anne Sigier.

Voisine, Nive, Yvonne Ward et als, 1998-2002. *Histoire des Sœurs de la charité de Québec*. 3 t. Beauport : MNH.

Waldron, FlorenceMae. 2009. « Re-Evaluating the Role of "National" Identities in the American Catholic Church at the Turn of the Twentieth Century: The Case of the Petites Franciscaines de Marie (PFM) ». *Catholic Historical Review*, vol. 95, no 3 (juillet), p. 515-545.

Wittberg, Patricia. 1994. *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*. Albany : State University of New York Press, 436 p.

----- . 2006. *From Piety to Professionalism-and back? Transformation of Organized religious virtuosity*. Oxford : Lexington Books, 338 p.

Yik-Yi-Chu, Cindy. 2004. *The Maryknoll Sisters in Hong Kong, 1921-1969*. New York : Palgrave Macmillan, 214 p.

## 6. Thèses et mémoires non publiés

Bondy, Renée. 2007. « Roman Catholic Women Religious and Organizational Reform in English Canada : The Ursuline and Holy Names Sisters in the Diocese of London, Ontario, 1950-1970 ». Thèse de doctorat (histoire), Waterloo, University of Waterloo, 2007, 250 f.

Bourbeau, Amélie. 2009. « La réorganisation de l'assistance chez les catholiques montréalais : la fédération des œuvres de charité canadienne-française et la *Federation of Catholic charities*, 1932-1972 ». Thèse de doctorat (histoire), Montréal, Université du Québec à Montréal, 385 f.

Chandler, Mary Charlotte. 2001. « Supporting the Social Identity of Women Religious : a Case Study of One Apostolic Congregation of Women Religious in the United State ». Thèse de doctorat (Études religieuses), Berkeley, Graduate theological Union, 460 f.

Cooper, Barbara J. 1983. « In the Spirit : Entrants to a Religious Community of Women in Quebec, 1930-1939 ». Mémoire de maîtrise (histoire), Montréal, Université McGill, 186 f.

Del Vecchio, Giordano Rosa. « The History of Holy Names High School, 1955-1980 ». Mémoire de maîtrise (éducation), Montréal, Université McGill, 109 f.

- Deacon, Florence Jean. 1989. « Handmaids or Autonomous Women : The Charitable Activities, Charitable Building and Communal Relationships of Catholic Sisters in Nineteenth-Century Wisconsin ». Thèse de doctorat (histoire), Milwaukee, University of Wisconsin, 1989, 410 f.
- Gallagher, Marjory. 1995. « The Common Life : an Element of Apostolic Religious Institutes of Women ». Thèse de doctorat (droit canonique), Ottawa, Université Saint-Paul, 256 f.
- Gresko, Jacqueline. 1999. « Gender and Mission : The Founding Generations of the Sisters of Saint Ann and the Oblates of Mary Immaculate in British Columbia, 1858-1914 ». Thèse de doctorat (histoire), Vancouver, University of British Columbia, 352 f.
- Guillemette, Charles-Étienne. 2004. « Les représentations de Vatican II dans les quotidiens francophones du Québec en 1963 : élaboration d'une culture conciliaire ». Mémoire (Sciences humaines des religions), Québec, Université Laval, 162 f.
- Guillemette, Gaétane. 2003. « Un tournant à risque... Le difficile passage de la décomposition à la recomposition des Sœurs de Notre-Dame-du-Perpétuel-Secours ». Thèse de doctorat (Théologie), Québec, Université Laval, 580 f.
- Lemondé, Véronique. 2001. « Le cheminement d'une sœur Adoratrice du Précieux-Sang de Saint-Hyacinthe, 1861-1929 ». Mémoire de maîtrise (histoire), Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 166 f.
- MacDonald, Heidi. 2000. « The Sisters of St. Martha and Prince Edward Island Social Institutions, 1916-1982 ». Thèse de doctorat (histoire), Saint-Jean, University of New Brunswick, 522 f.
- Malouin, Marie-Paule. 1996. « Les rapports entre les hommes et les femmes et le processus de laïcisation de la formation des maîtres au Québec (1939-1969) ». Thèse de doctorat (histoire), Montréal, Université de Montréal, 396 f.
- Malvaux, Benoît. 1996. « Les relations entre évêques diocésains et instituts religieux cléricaux de droit pontifical du concile Vatican II à l'exhortation apostolique post-synodale *vita consecrata* ». Thèse de doctorat (droit canonique), Ottawa, Université Saint-Paul, 251 f.
- Marie-Thérèse-de-la-Croix, s.n.j.m. (Sauvé, Madeleine). 1962. « La femme dans la Bible, sa destinée ». Thèse de doctorat (sciences religieuses), Montréal, Université de Montréal, 377 f.

Martin, Tania. 2002. « The Architecture of Charity: Power, Religion and Gender in North America, 1840-1960 », Thèse de doctorat (architecture), Berkeley, Université de Californie, 2002, 1036 f.

Patrick, Anne E., s.n.j.m. 1982. « H. Richard Niebuhr's "Ethics of Responsibility" : a Resource for Literary Criticism », thèse de doctorat (théologie), Chicago, Université de Chicago, 506 f.

Sferella, Josephine, i.h.m. 1981. « The Response of Women religious to Vatican II : An Exploratory Investigation Utilizing Etzioni's Theory of Societal Guidance ». Thèse de doctorat (sociologie), Detroit, Wayne State University, 1981, 338 f.

Vaillancourt, Éric. 2005. « La Société de Saint-Vincent-de-Paul de Montréal : reflet du dynamisme du laïcat catholique en matière d'assistance aux pauvres (1848-1933) ». Thèse de doctorat (histoire), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2005, 318 f.